Nederlands Theologisch Tijdschrift

PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/ntt-journal-theology-religion_1960-1961_15

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

NEDERLANDS THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

UITGEGEVEN DOOR DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN DER RIJKSUNIVERSITEITEN TE LEIDEN, GRONINGEN EN UTRECHT EN DER UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM

15

VIJFTIENDE JAARGANG
Oct. Aug.
1960–1961

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

ONDER REDACTIE VAN

PROF. DR. K. A. H. HIDDING
PROF. DR. A. R. HULST
DR. E. JANSEN SCHOONHOVEN
PROF. DR. C. W. MÖNNICH
PROF. DR. A. A. VAN RULER
PROF. DR. G. SEVENSTER
PROF. DR. H. DE VOS

H. VEENMAN & ZONEN N.V. WAGENINGEN

V. 73
1960/61
75135

INHOUD

ARTIKELEN

Prof. Dr. H. Kraemer, Antwoord aan Prof. Dr. Th. P. van Baaren 1
Prof. Dr. Th. P. van Baaren, Kort nawoord van de beantwoorde 8
Dr. C. H. Lindijer, Oude en nieuwe visies op de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan 11
Dr. W. Nijenhuis, Calvijns houding ten aanzien van de oudkerkelijke symbolen tijdens het conflict met Caroli 24
Dr. E. Jansen Schoonhoven, Van en over Hamann 48
Prof. Dr. J. N. Bakhuizen van den Brink, Arminius te Leiden 81
Prof. Dr. G. J. Hoenderdaal, De theologische betekenis van Arminius 90
W. J. Fournier, Adam Smith, moralist; en econoom 99
Dr. E. J. Beker, The Sovereignty of God in the Thought of H. Richard Niebuhr 108
Dr. A. F. J. Klijn, De stand van het onderzoek naar de geschiedenis van de tekst van het Nieuwe Testament 161
Dr. J. W. Doeve. Rondom de Kabbala 169
Dr. P. J. Kobessen, De realis praesentia bij eucharistie en avondmaal 196
Prof. Dr. L. H. Grondijs, Het vraagstuk der hereniging in de actualiteit 215
Prof. Dr. B. Gemser, Vertraagde openbaringsbewustheid; onderzoek naar de afstand tussen het openbaringsgebeuren en -woord èn zijn bewustwording en weergave 241
Dr. A. F. J. Klijn, Het evangelie van Petrus en de Westerse tekst 264
Prof. Dr. J. A. Oosterbaan, De theologie van Menno Simons . 270
Dr. M. H. Bolkestein, Het terrein der praktische theologie . 282
Dr. L. J. van der Lof, Hoe hanteert Augustinus het Apostolicum in het Enchiridion? 321
Dr. M. Elisabeth Kluit, Réveil en Arminianisme 338
Prof. Dr. A. E. Loen, De geschiedenis 353
Dr. P. J. van Leeuwen, Het theologisch denken van H. T. de Graaf 366

Dr. J. W. DOEVE, Lamech's achterdocht in 1 Q Genesis Apocryphon 401
Dr. W. NIJENHUIS, Calvijn en de Augsburgse confessie 416
Dr. KR. STRIJD, Dimensies der leertucht 434

MEDEDELING

Prof. Dr. C. J. BLEEKER, Het tiende godsdiensthistorisch Congres 61

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

W. AALDERS, De hemel is rood (Jansen Schoonhoven) 473. DE ADEMHALING DER NED. HERV. KERK (Wagenaar) 157. B. W. ANDERSON, De wereld van het Oude Testament, dl. 1 en 2 (Snijders) 458. S. ARASARATNAM, Dutch Power in Ceylon, 1658–1687 (Dankbaar) 137. J. TH. C. ARNTZ, De liefde in de ontologie van J. P. Sartre (de Vos) 142. LEO BAECK, Aus drei Jahrtausenden (Soetendorp) 132. W. BANNING, Machten en Mensen (Kraemer) 155. W. BANNING, Geestelijk samenleven in Nederland (de Vos) 397. J. BECKMAN, e.a., Von Einheit und Wesen der Kirche (Berkhof) 312. ANDRÉ BENOIT, Saint Irénée (Bakhuizen van den Brink) 308. W. C. S. VAN BENTHEM JUTTING, Onderzoek naar het vaderschap (de Graaf) 144. R. BIJLSMA, De Doop in het Pastoraat (Kloek) 150. FRITZ BLANKE, Aus der Welt der Reformation (Bakhuizen van den Brink) 136. J. BLAUW, De weg der Zending (Dirksen) 155. H. BLESS, Inleiding tot de Pastorale Psychologie (Faber) 152. F. BLOEMHOF, Kunstmatige inseminatie bij de mens (Smelik) 146. DIETRICH BONHOEFFER, Gesammelte Schriften, Bd I, II (de Vos) 148. R. H. BREMMER, Herman Bavinck als dogmaticus (Berkhof) 311. H. A. BRONGERS, Oud-Oosters en Bijbels Recht (David) 297. RUDOLF BULTMANN, Glauben und Verstehen 3. Band (Sevenster) 382. JOHANNES CALVIN, Auslegung des Römerbriefes und der beiden Korintherbriefe (Dankbaar) 465. CALWER BIBELLEXIKON 2 en 3 Lf. (Dirksen) 300. A. F. CARILLO DE ALBORNOZ, Roman Catholicism and religious liberty (de Vos) 149. J. M. CLARK, Meister Eckhart (Oberman) 67. EDWARD D. O'CONNOR, Faith in the Synoptic Gospels (de Jonge) 459. H. CORNELIS, Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène (Boon) 133. BERNARD DELFGAAUW, Geschiedenis en Vooruitgang, Deel I, Het ontstaan van de mens (de Vos) 466. DOCUMENTA REFORMATORIA, deel I (de Jong) 135. L. DOEKES, Der Heilige (van der Linde) 309. ANTHONIE DONKER, Het schip, dat gij bouwen zult (Bleeker) 303. H. C. J. DUIJKER, e.a., Leerboek der Psychologie (Faber) 317. ELSEVIERS KLEINE FILOSOFISCHE EN PSYCHOLOGISCHE ENCYCLOPAEDIE (de Vos) 71. OSKAR FARNER, Huldrych Zwingli, Band IV (Dankbaar) 231. DAS GEWISSEN (Faber) 72. A. S. GEYSER, e.a., Vertraagde Aksie (Jansen Schoonhoven) 392. HANS GÖDAN, Christus en Hippocrates (Faber) 153. K. W. GOONEWARDENA, The Foundation of Dutch Power in Ceylon, 1638–1658 (Dankbaar) 137. ROMANO GUARDINI, Van Advent tot Epifanie (Bleeker) 158. IDEM, De naastenliefde in gevaar (Bleeker) 158. IDEM, De heilige in ons wereldbeeld (Bleeker) 158. DIETER HENRICH, Der ontologische Gottesbeweis, sein Problem und seine Geschichte (de Vos) 141. K. A. H. HIDDING, God en goden (Kraemer) 295. L. J. VAN HOLK, De rebellerende mens (van Stempvoort) 468. SVEND HOLM-NIELSEN, Hodayot-Psalms from Qumran (Hulst) 298. N. J. HOMMES, Misère en grootheid van Calvijn (Dankbaar) 309. MICHAEL HORATCZUK S.J., Prietpraat onder het mes (de Vos) 71. F. HORST, Hiob (Brongers) 300. KURT HUTTEN, Geloof en Sekte (Boerwinkel) 468. JAARBOEK VOOR DE EREDIENST VAN DE NEDERLANDSE HERVORMDE KERK 1959 (Faber) 76. A. E. JENSEN, Mythos und Kult bei Naturvölkern (van Baaren) 223. JUDENTUM, URCHRISTENTUM, KIRCHE (Sevenster) 305. OTTO KAISER, Der Prophet Jesaja, Kap. 1–12 (Hulst) 456. J. J. KALMA, Dorpen willen leven (Bolkestein) 156. ERNST KÄSEMANN, Exegetische Versuche und Besinnungen (Sevenster) 303. DE KERK EN DE PINKSTERGROEPEN (Bolkestein) 396. JAN J. KIWIET, Pilgram Marbeck (ca. 1495–1556) sein Kreis und seine Theologie (van der Zijpp) 137. KLEINER HISTORI-

SCHER BIBELATLAS (Hulst) 300. H. KRAEMER, Waarom nu juist het Christendom? (Obbink) 455. HANS-JOACHIM KRAUS, Psalmen (Brongers) 225. F. KUIPER, Geloof en wereldbeeld (Hubbeling) 143. G. VAN LEEUWEN, Christologie en Anthropologie (Berkhof) 310. LEIDRAAD VOOR HET GODSDIENSTONDERWIJS OP KWEEKSCHOLEN (Bolkestein) 396. W. LUIJPEN, Existentiële fenomenologie (van Peursen) 232. R. MARTIN-ACHARD, De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament (Vriezen) 66. THE MEANING OF DEATH, Ed. Herman Feifel (Faber) 472. MELANCHTHONS WERKE, III Band, Humanistische Schriften (Dankbaar) 465. F. H. VON MEYENFELDT, Kerkelijk vooruitzicht (Krop) 75. HENRI MICHAUD, Jésus selon le Coran (van Leeuwen) 296. K. H. MISKOTTE, In de Waagschaal (Frederikse) 314. J. H. NEDERHOOD, The church as mission to the educated (Heering) 394. WALTER NEIDHART, Psychologie des kirchlichen Unterrichts (Bolkestein) 236. HEIKO A. OBERMAN, Archbishop Thomas Bradwardine (Beekenkamp) 134. L. OUSPIENSKY, Essai sur la théologie des icones dans l'Eglise orthodoxe (Grondijs) 384. A. C. OUTLER, Psychotherapie en evangelieverkondiging (Roscam Abbing) 316. MARCEL PACAUT, La Théocratie (Oberman) 229. PER ERIK PERSSON, Evangelisch und Römisch-Katholisch (Berkhof) 312. C. A. VAN PEURSEN, Filosofische Oriëntatie (Springer) 139. PAUL JOHANNES DU PLESSIS, Τέλειος, the Idea of Perfection in the New Testament (Sevenster) 460. BRUNO POHL, Freizeit in Utopia (Dronkers) 71. W. H. VAN DE POL, Het getuigenis van de reformatie (Bakhuizen van den Brink) 235. A. D. R. POLMAN, Woord en Belijdenis (Hubbeling) 150. L. PRAAMSMA, Lerende hen onderhouden, deel II (Bolkestein) 395. REGIN PRENTER, Schöpfung und Erlösung, Dogmatik Bd I (Haitjema) 73. J. H. PRIMUS, The Vestments Controversy (Flesseman-van Leer) 391. C. A. DE RIDDER, Maria medeverlosseres? (Bronkhorst) 391. CLEMENT ROSSET, La philosophie tragique (Heering) 467. K. ROUBOS, Feesten in Israel ten tijde van het Oude Testament (Brongers) 458. H. C. RÜMKE, Psychiatrie, deel II, De Psychosen (Faber) 472. STEVEN RUNCIMAN, Geschichte der Kreuzzüge III (Dankbaar) 228. J. H. SCHEEPERS, Die gees van God en die gees van die mens in die Ou Testament (Hulst) 457. A. M. C. M. SCHELLEN, De artificiële inseminatie bij de mens (Bloemhof) 315. R. SCHIPPERS, Het Evangelie van Thomas (Klijn) 462. C. SCHRAVESANDE, Dr. G. Horreüs de Haas (van Wijnen) 144. G. J. SIRKS, Arminius' pleidooi voor de vrede der kerk (Dankbaar) 463. LUUD STALLAERD, God is geen gedachte (Kloek) 397. MARTIN STALLMANN, Was ist Säkularisierung? (de Vos) 315. P. A. VAN STEMPVOORT, Petrus en zijn graf te Rome (Sevenster) 306. STUDIES ON THE BOOKS OF SAMUEL (Hulst) 456. HELMUT THIELICKE, Theologische Ethik, II Band, 2 Teil: Ethik des Politischen (de Vos) 68. GUSTAVE THILS, Sainteté Chrétienne (Aalders) 313. D. TJALSMA, Leven en strijd van Jacobus Arminius (Dankbaar) 463. P. J. VERDAM, Mosaic Law in practice and study throughout the ages (Leemans) 133. VERKLARING VAN JACOBUS ARMINIUS (Dankbaar) 463. B. J. J. VISSER, Parapsychologie, paragnosie-parergie, feiten en hypothesen (Bleeker) 154. H. A. VISSER, Vijf broden en twee vissen (Dronkers) 78. HET VRAAGSTUK DER VERZOENING (Sevenster) 146. R. VUILLEUMIER, La tradition cultuelle d'Israel dans la prophétie d'Amos et d'Osée (Snijders) 131. HUGO WAST, Don Bosco en zijn tijd (Elfferich) 232. HANS WILDBERGER, Jahwes Eigentumsvolk (Vriezen) 63. J. ZANDEE, Death as an enemy (Cazemier) 224. ZIELSZORG AAN MAATSCHAPPELIJK GETYPEERDE MENSEN (Smelik) 151. H. J. ZWEERS, Osborn en de Bijbel (Faber) 79.

BERICHT

Prijsvraag Haagsch Genootschap 398

ANTWOORD AAN PROF. TH. P. VAN BAAREN

DOOR

H. KRAEMER

Driebergen

De Redactie van het „Nederlands Theologisch Tijdschrift" verwacht van mij een „reactie" op het artikel dat Prof. Van Baaren in het Juni-nummer van haar Tijdschrift gepubliceerd heeft over mijn brochure: „De plaats van godsdienstwetenschap en godsdienstfenomenologie in de Theologische Faculteit". Ofschoon na herhaalde lezing van Prof. Van Baaren's artikel mijn lust tot reactie niet groot is, daar ik weinig grond zie tot hoop op een echte, vruchtbare discussie, wil ik de Redactie niet teleurstellen.

Ter verduidelijking van mijn reactie voel ik mij genoopt enige opmerkingen te maken over de wijze waarop mijn brochure tot stand kwam. Ze is niet tot stand gekomen uit enig initiatief mijnerzijds. Eén der bij het organiseren van de Theologische Etherleergang betrokken hoogleraren verzocht mij om vier voordrachtjes en noemde zelf het onderwerp erbij, daar dit in de huidige situatie, naar zijn zeggen, een brandend vraagstuk was voor de Theologische Faculteiten. Ik nam het verzoek aan, daar ik zelf het een belangrijk vraagstuk vond en vind, daarbij echter betwijfelend of de meeste leden der Theologische Faculteiten het daarmee wel eens waren (zie de eerste zinnen van mijn brochure).

Nadat de voordrachtjes gehouden waren, bestond er bij mij geen enkel voornemen ze te publiceren. Ik was dan ook enigszins verbaasd na enige maanden plotseling bezoek te krijgen van de uitgever Callenbach, die mij verzocht de vier voordrachtjes te mogen uitgeven. Hij versterkte zijn verzoek met de mededeling dat enige theologische hoogleraren hem zeer aangemoedigd hadden, daar zij een publicatie over deze vraag van groot belang achtten. Geen reden hebbende de publicatie per se te weigeren, ging ik dus op het verzoek van de uitgever in.

Waarom vertel ik dit verhaaltje? Omdat het m.i. een eigenaardig licht werpt op de gesteldheid in de Nederlandse theologische wereld. Dit gevoel is bij mij nog versterkt door de afwezigheid van tekenen van belangstelling uit de academisch-theologische wereld voor de brochure en haar onderwerp[1]. Het enige teken dat mij bereikte was

[1] Van niet-academisch-theologische zijde was er meer belangstelling zoals o.a. blijkt uit een mij juist onder ogen komende bespreking in „In de Waagschaal" 6-2-'60, waarover veel te zeggen zou zijn.

één brief van een lid van één onzer theologische faculteiten, waarvan de „langer Rede, kurzer Sinn" was: waarover maak je je toch druk? Dit uitblijven van belangstelling gaf mij geen reden tot teleurstelling, omdat het klopte met mijn scepsis over die belangstelling, die ik in de aanhef van mijn brochure had uitgesproken. Het gaf mij wel enige reden tot verwondering, omdat het in strijd was met de verzekeringen van het belang voor de Theologische Faculteit van dit vraagstuk, die mij zowel bij het verzoek om de voordrachtjes te houden als om ze te publiceren gegeven waren op het gezag van theologische hoogleraren zelve.

Ik was dan ook blij geruime tijd geleden van de Secretaris van het N.Th.T. te horen dat er in haar kolommen niet een bespreking, maar een artikel van de hand van Prof. van Baaren zou verschijnen. Ik zag dit met oprechte belangstelling tegemoet, al kwam het, door de zorgen van de Uitgever, vele weken na de verschijning onder mijn ogen, wegens afwezigheid uit ons land.

Thans wil ik rekenschap geven waarom m.i. Prof. van Baaren's artikel toch niet aan mijn hoop op een vruchtbare discussie beantwoordt. Ter verduidelijking voeg ik hieraan nog toe, dat ik onder vruchtbare discussie niet versta algehele of vèr-gaande instemming, maar ingaan op het probleem zoals het besproken geschrift het stelt en aanwijzing òf en waarom het vraagstuk juist of onjuist gesteld is in het licht van de *huidige* situatie. Dit nu is m.i. in Prof. van Baaren's artikel niet geschied. Vandaar mijn geringe lust tot reactie, temeer daar een volledige reactie een opnieuw behandelen en herhalen van wat ik bedoeld heb in de brochure te betogen, zou vereisen. Herhalen is vervelend, voor auteur en lezers beide. Gebrek aan plaatsruimte zou het bovendien al verhinderen, en de strekking van Prof. van Baaren's artikel doet mij geringe hoop voeden, dat herhaling veel zou uitwerken of tot vruchtbaarder discussie zou leiden.

Mijn eerste bezwaar dan gaat tegen Prof. van Baaren's korte weergave van het betoog der vier voordrachtjes. Alle nuancering, die ik in bepaalde, stellige oordelen met opzettelijke zorg heb aangebracht aangezien juist die nuanceringen voor het stellen van het vraagstuk *nu*, in *onze* cultuursituatie, van groot belang zijn, zijn weggelaten, waardoor een onjuist beeld van mijn aanpak gegeven wordt. Een duidelijk voorbeeld is dat Prof. van Baaren over mijn bespreking van de H.O. Wet van 1876 (p. 10–15 van mijn brochure) alleen mededeelt dat ik die bestrijd als „principieel gesproken, een kromme constructie". Ik ben inderdaad die mening toegedaan, maar mijn be-

zwaar tegen Prof. van Baaren's weergave is dat ze onnauwkeurig en onvolledig is en daardoor een onjuiste voorstelling geeft van mijn stellen van het probleem. Ten eerste stel ik in het aangehaalde gedeelte dat de H.O. Wet van 1876 een compromis-oplossing was, een reflex van de onuitgebalanceerdheid der geesteskrachten in de toenmalige cultuursituatie, en zo praktisch neerkwam op een nominaal-theologische faculteit met een sterk literair-historisch accent, hetgeen uitdrukking vond in de handhaving van de naam ,,Theologische Faculteit'' en in de invoering van de ,,duplex ordo''. Het punt waarop het voor mij aankwam en waarin tevens de betekenis van het honoreren van ,,nuanceringen'' voor het nauwkeurig beoordelen van een auteur aankomt, is wat ik zeg op p. 15: ,,*Theologisch gezien* was en is de constructie van 1876, was en is ook de ,,duplex ordo'' een anomalie, een ,,lam'' geval. *Cultuurhistorisch gezien was deze halfslachtige oplossing de acceptabelste*''. De nu door mij onderstreepte aspecten eisen in een artikel als van Prof. van Baaren werkelijke aandacht. Op zijn minst eisen zij, wil men werkelijk discussiëren, een stellingname over de vraag of de bespreker dat juist acht gesteld of niet, en zo ja of neen, waarom. Inplaats daarvan geeft Prof. van Baaren het hele geval zeer onvolledig weer en wekt daardoor onbedoeld misverstand over de wijze waarop het probleem gesteld is. Dat betreur ik.

Zijn antwoord geeft hij in het grootste gedeelte van zijn artikel, dat gewijd is aan een verdediging van de ,,duplex-ordo'', die a.h.w. idyllisch wordt beschreven als een vrucht van de wijsheid, die de H.O. Wet van 1876 voor de Theologische Faculteit getoond heeft in een regeling, die de vrijheid van de theologie als wetenschap waarborgde en waarin tevens de Kerkelijke vakken als andersgeaard maar gelijkberechtigd in wetenschappelijk opzicht in het verband van deze faculteiten een plaats kregen aangewezen. (p. 324). De laatste woorden ,,kregen aangewezen'' zowel als de aanhef van zijn betoog over de ,,duplex ordo'' (p. 322) en de titel van zijn artikel (De plaats van de Theologie in de Godsdienstwetenschappelijke Faculteit) wijzen wel uit dat voor Prof. van Baaren datgene wat op heden ,,Theologische Faculteit'' *heet*, voor hem in beginsel en feite een godsdienstwetenschappelijke Faculteit *is* en behoort te zijn. Prof. van Baaren heeft natuurlijk volkomen het recht voor dit standpunt te kiezen. Toch heb ik bezwaren, die echter op een ander niveau liggen. Hij gaat nl. van dit standpunt uit in een tijd, waarin terecht of ten onrechte de Theologische Faculteiten over het algemeen de sterke ten-

dens vertonen, ook in de door Staatshoogleraren vertegenwoordigde vakken, de naam *Theologische* Faculteit zeer serieus te nemen, hetgeen blijkt uit het streven om in en naast hun kritisch-methodische wetenschappelijke werk het theologisch gezichtspunt volledig tot gelding te laten komen. M.i. had Prof. van Baaren daarom de moeite moeten nemen dit geargumenteerd als een uit zijn standpunt gezien bedenkelijke tendens te signaleren i.p.v. mijn persoonlijke stellingname hierin b.v. met epitheta te voorzien als ,,sterk op zwart en wit georiënteerd denkschema''. Wat ik in mijn brochure heb trachten te doen is meer principiële klaarheid te scheppen. Ik heb de godsdienstwetenschap niet als een ,,vreemde eend in de bijt'' behandeld, maar nu door de historische gang van zaken de godsdienstwetenschap in Nederland (in onderscheid van menig ander land) haar *officiële* leerstoel in het geheel van de universiteit in de dusgenaamde Theologische Faculteit heeft, heb ik eenvoudig naar een antwoord gezocht op de vraag op welke gronden de godsdienstwetenschap in een Faculteit, die zich als theologische en niet als godsdienstwetenschappelijke Faculteit verstaat, een principieel en praktisch rechtmatige en noodzakelijke plaats inneemt. De door mij bepleite ,,theologia religionis'' schijnt, ondanks dat Prof. van Baaren het een schoon en waardevol vak vindt, het moeilijke punt te zijn. Hij zegt dat het iets anders is dan godsdienstwetenschap in de gangbare zin van het woord. Terecht. De aandachtige lezer van mijn brochure zal echter opmerken dat ik in genen dele de godsdienstwetenschap wil laten opgaan in ,,theologia religionis''. Ik spreek alleen geargumenteerd mijn persoonlijke mening uit dat bij het doceren van godsdienstwetenschap naast andere, in de godsdienstwetenschap in de gangbare zin des woords behorende behandelingswijzen een ,,theologia religionis'' een normaal bekroningsstuk is. Waarom normaal? Omdat een Theologische Faculteit het aansnijden van de waarheidsvraag niet mag ontlopen door zich achter de ,,godsdienstwetenschap'' in de gangbare zin des woords te verschuilen, maar moet entameren.

In mijn brochure zeg ik ook heel duidelijk dat ,,het schone en waardevolle vak'', dat ,,theologia relgionis'' heet, nog zeer verschillende uitgangspunten kan hebben (p. 41), zoals er ook verschillende wijsbegeerten en fenomenologiën van de godsdienst zijn. Ik geef dan voorts als mijn persoonlijke lijn onder de meerdere mogelijke aan, het stellen van de godsdiensten als menselijk verschijnsel in het licht van Jezus Christus. Ten overvloede zeg ik nog uitdrukkelijk om de misvatting te voorkomen als zou door mij bedoeld zijn het hele be-

drijf van onderwijs en bestudering der godsdienstwetenschap in de Theologische Faculteit door het vak ,,theologia religionis" te vervangen, dat het de, aan die Theologische Faculteit eigene, ,,eigendommelijke bijdrage aan de godsdienstwetenschap" is, en in 't geheel niet de enige bijdrage (p. 41). Voorts om te voorkomen dat de door Prof. van Baaren (p. 326) uitgesproken vrees ,,dat de resultaten van dit vak in enig opzicht normatief zouden zijn voor de beoefening van de ,,gewone" godsdienstwetenschap" zou kunnen opkomen heb ik nog extra gezegd dat die ,,theologia religionis" een eigendommelijke bijdrage is van de Theologische Faculteit, die evenals de bijdragen der verschillende godsdienstwijsbegeerten *alleen* (thans door mij onderstreept H.K.) op haar merites moet beoordeeld worden" (p. 41)[1] – Vanwaar zou men, nu wij gelukkig in universiteiten van vrije wetenschapsbeoefening leven, het recht of de mogelijkheid willen halen om een ,,theologia religionis" normatief te stellen met de één of andere dwingende kracht tot onderwerping? Wat wel kan en ook moet m.i. in een universitaire wereld, die zich vrij en onafhankelijk noemt en dat waar wil maken, is dat de beoefenaren der ,,gewone" godsdienstwetenschap zulk een ,,theologia religionis" serieus nemen en op haar merites als inzichtgeefster in het wezen en de structuur der godsdiensten beoordelen, evenals ze dat in principe met een bepaalde godsdienstwijsbegeerte doen, en niet, omdat het woord ,,theologia religionis" gebruikt wordt, het dadelijk met aan vrije mannen onwaardige phobiën omringen. Zouden ze er, staande in die vrijheid, normativiteit in ontdekken, dan zou dit de enige normativiteit zijn, die de moeite waard is, nl. een niet van buiten opgelegde, maar een zich uit inherente kracht opleggende.

Het is mijn persoonlijke mening dat dit soort phobiën op het terrein der godsdienstwetenschap het tot stand komen van onbevangen, echt-principiële discussie ten zeerste belemmert. Ook met Prof. van Baaren.

De punten, die ik n.a.v. Prof. van Baaren's artikel zou moeten te berde brengen zijn legio. Er is nog slechts plaats voor twee.

Prof. van Baaren is blijkbaar onaangenaam getroffen over de keuze die ik naar zijn gevoelen gesteld heb tussen Jezus Christus als ,,Kritikos" en zijn ,,humanistische noties". Ik zal niet treden in zijn opmerkingen over de ,,identificatie van eigen Christusbeeld met de

[1] Dat het door Prof. Kraemer gepropageerde vak alleen maar ernst maakt met de christelijke Openbaring, zoals Prof. van Baaren pag. 325 zegt, is m.i. een bewijs, dat hij zich niet ingedacht heeft in wat de door mij bepleite ,,theologia religionis" eigenlijk wil.

Christus van de Schrift", daar dat te uitvoerige theologische bespreking zou vereisen. Ik houd mij alleen maar bezig met de questie van de door Prof. van Baaren op p. 322 „werkelijke of alleen maar in de gedachten van Prof. Kraemer bestaande" humanistische noties.

M.i. valt in de wijze waarop hij die toekenning van humanistische noties aan hem pareert of beter niet pareert, ook weer een element van grote betekenis waar te nemen, dat mede één der oorzaken is van de blokkering van werkelijke, open discussie. Op zichzelf hecht ik weinig waarde aan mijn uitdrukking „humanistische noties". Wijst Prof. van Baaren deze omschrijving als ongeldig of ontoepasselijk af, dan aanvaard ik dat gaarne. Maar wat mij bevreemdt en verontrust is dat wanneer men het hele artikel doorleest, dat dan toch gaat over een door mij duidelijk en openlijk uitgesproken en toegelicht standpunt, men aan het eind gekomen nog niet weet waar Prof. van Baaren staat. Er worden b.v. wel theoretische concessies gedaan aan de mening dat „voraussetzunglose" wetenschap niet bestaat, maar men behoudt de indruk dat dit, voor de huidige discussie om het „wetenschapsbegrip" heen toch belangrijke punt, de schrijver weinig bekommert. Mijn qualificaties worden afgewezen, waarmee ik vrede heb, maar men wordt niet ingelicht wat dan de juiste, althans Prof. van Baaren bevredigende qualificatie is. Tegen die vrijblijvendheid en geestelijke anonymiteit nu van een beoefenaar ener wetenschap, die de mens in zijn ernstige zoeken, noden en antwoorden tot vorsingsgebied heeft, teken ik verzet aan. Het maakt in het wezen der zaak waarachtig geestelijk verkeer, echte *com*-municatie, onmogelijk en wetenschappelijk verkeer wordt zo, uit het oogpunt van werkelijke gedachtenwisseling, een masker. –

Het andere punt is Prof. van Baaren's behandeling van de „duplex ordo" en van de plaats der theologie, speciaal van de dogmatiek „de vreemde eend in de bijt", in de „Godsdienstwetenschappelijke Faculteit" (p. 322 v.v.). Boven verwijzend naar mijn kultuurhistorische beoordeling van de H.O. Wet 1876, kon het al blijken dat, al vind ik dan *theologisch* gesproken de „duplex ordo" een „kromme constructie", er met mij in de praktijk best te praten valt over die „duplex ordo". Ofschoon ik niet zo ver zou gaan als Prof. van Baaren en te menen dat deze „duplex ordo" daarom zulk een gelukkige constructie is omdat ze „de beste voorwaarden biedt tot wederzijdse stimulering en samenwerking", ik ben volkomen met hem eens dat waar de wil tot samenwerking en het besef van een gezamenlijke taak werkelijk aanwezig zijn, binnen het raam van de „duplex ordo"

(ook al vind ik, niet Prof. van Baaren, die „ordo" een kromme constructie) zeer veel heilzaams te bereiken valt. Ik acht het zelfs een dure plicht daarvoor zijn best te doen. Er zijn gelukkig in ons vaderland verheugende voorbeelden van samenwerking en wederzijdse stimulering aan te wijzen. Over het geheel gesproken moet ik echter zeggen dat ik persoonlijke ervaringen heb opgedaan t.a.v. de practische werking van de „duplex ordo", die belangrijk verschillen van Prof. van Baaren's idyllische beschrijving en die niet alleen in vertroebeling door persoonlijke belangen haar oorzaak vonden. Ik heb niet het voorrecht de Groningse Faculteit in haar interne functionering te kennen. In dat opzicht ben ik volkomen onwetend. Prof. van Baaren's beschrijving van de grote mogelijkheden volgens hem in de „duplex ordo" verborgen, zou mij bijna tot het vermoeden brengen dat de Groningse Faculteit behoort in de rij der zoeven genoemde gelukkige voorbeelden. Zijn hoffelijk minnespel met „de vreemde eend in de bijt", de dogmatiek (eigenlijk tot mijn verwondering wil Prof. van Baaren aan de dogmatiek het karakter van wetenschap niet ontzeggen)[1] doet onwillekeurig de gedachte in mij oprijzen dat hij in geregeld stimulerend verkeer en samenwerking staat met zijn collega in de dogmatiek. Als dat zo is, zou ik er mij alleen maar over verheugen.

Ik zou in verband met de „gelukkige voorbeelden" erop willen wijzen dat men niet moet vergeten dat ze langzaam aan gegroeid zijn onder invloed van het feit dat steeds meer staatshoogleraren en Kerkelijke hoogleraren elkaar vonden in beider wil om het theologische gezichtspunt in hun wetenschappelijk en docerend werk een volle plaats te geven. Anders gezegd, het gezamenlijke verlangen de Theologische Faculteit theologisch te doen zijn en niet primair godsdienstwetenschappelijk. In dit licht is de „duplex ordo", ofschoon om culturele en juridische redenen nog steeds onmisbaar, in principe al een verouderde constructie. Tenzij in de toekomst een nieuwe godsdienstwetenschappelijke (in de zin van vrijblijvendheid als summum van wetenschappelijke houding) vloedgolf de Theologische Faculteit verzwelgt. –

[1] Zijn suggestie dat dogmatiek eerder een kunst dan een wetenschap is, las ik met oprechte instemming.

KORT NAWOORD VAN DE BEANTWOORDE

DOOR

TH. P. VAN BAAREN

Het antwoord van Prof. Kraemer op mijn artikel heb ik met veel waardering gelezen, en misschien is deze discussie toch wel iets vruchtbaarder geweest dan hij meent. Ook mijnerzijds een korte historische inleiding: De redactie van het N. T. T. verzocht mij indertijd om de brochure van Prof. Kraemer te recenseren. Ik heb naderhand begrepen, dat zij zich toen niet bewust was van het feit, dat ik daarin zelf ter sprake kwam. Ik heb geantwoord, dat ik het niet fair vond tegenover de auteur om een korte bespreking aan zijn werk te wijden, maar dat zij een ander moest vragen, of mij anders gelegenheid moest geven in een artikel er wat nader op in te gaan. Dit heb ik na enige aanmaningen van de zijde van de redactie ten slotte gedaan.

Het schijnt onvermijdelijk te zijn, dat er in een discussie altijd klachten komen over onvoldoende weergave van het standpunt van de ander. De ruimte liet niet toe alle nuances van het standpunt van Prof. Kraemer aan het woord te laten komen. Toch geloof ik, dat het punt waarom het gaat voldoende tot zijn recht is gekomen in mijn weergave. Volgens Prof. Kraemer is de duplex ordo principieel een kromme constructie; volgens mij principieel een rechte. Incidentele waardering van de eerste, of critiek van de tweede blijft secundair. Daartegenover kan ik Prof. Kraemer verwijten, dat hij uit mijn artikel meer gelezen heeft dan er in staat. Ik heb duidelijk en met nadruk gezegd, dat het niet mijn bedoeling was om een godsdienst-wetenschappelijke faculteit te bepleiten in plaats van een theologische. Als Prof. Kraemer valt over de woorden ,kregen aangewezen', dan kan ik antwoorden, dat men ook een ereplaats aangewezen kan krijgen. Iets anders is dat ik bezwaar heb tegen de moderne tendentie om theologie in engere zin te vereenzelvigen met dogmatiek, maar naar ik hoop is dat een bezwaar, dat mijn tegenstander met mij kan delen.

Over de theologia religionis blijken wij het in hoge mate eens te zijn: Prof. Kraemer maakt de restrictie dit vak niet normatief te stellen. En ik heb mijn waardering ervoor reeds uitgesproken.

Als Prof. Kraemer mij verwijt, dat hij niet weet waar ik sta, kan ik slechts antwoorden: ik sta niet, maar ik ben in beweging. Ik

weiger pertinent om mij in de zuilenhal van ons goede vaderland aan welke pilaar ook te laten vastkluisteren. Prof. Kraemer kan hierbij terecht opmerken, dat ik hiermee deze vraag ten tweeden male ontweken ben. Waaraan ontleent Prof. Kraemer overigens het recht om te stellen, dat beweging meer vrijblijvend – en daarmee in zijn denkschema minderwaardig – zou zijn dan stilstand? En wat het masker betreft dat mij door hem verweten wordt: Prof. Kraemer dient als godsdiensthistoricus te weten, dat het masker dient tot verhulling van het onwezenlijke, maar tot openbaring van het essentiële.

De door mij beoefende godsdienstgeschiedenis en vergelijkende godsdienstwetenschap zijn empirische vakken. Het gaat mij om de wegen waarop de religieuze mens God zoekt en deze mens en zijn religie neem ik als onderzoeker volkomen ernstig. Maar Prof. Kraemer eist van de man die bezig is een studie van het verkeer te maken, dat hij tegelijkertijd actief bezig is als verkeersagent. Een stage als verkeersagent zal zo iemand zeker ten goede komen, maar als hij beide taken wil verenigen op dezelfde plaats en hetzelfde uur, dan zal er van geen van beide veel terecht komen. Ik althans heb op dit punt voldoende zelfkennis om te weten, dat ik dan uitsluitend brokken zou maken. Wetenschap vereist evenveel afstand houden als engagé zijn. Prof. Kraemer kan repliceren, dat niemand het wezen van de spin zo diep kan peilen als de vlieg die in het net verstrikt is en wordt opgegeten. Daarin heeft hij gelijk, maar de clou van de wetenschap is, dat men de opgedane ervaring kan doorgeven, en dat kan de opgegeten vlieg niet meer. Ik moet er bij blijven, dat Prof. Kraemer de wetenschap overschat.

Ik moet bekennen, dat ik over de functionering van de duplex ordo even eenzijdig ingelicht ben als Prof. Kraemer. Ik kan slechts zeggen, dat ik mijn artikel niet zo gesteld zou hebben, als mijn ervaringen daarmee minder gunstig waren geweest. Op de ironische opmerking betreffende mijn verkeer met de dogmaticus kan ik van mij uit oprecht verklaren, dat het met mijn vorige collega in de dogmatiek inderdaad zo het geval is geweest. En ik heb goede hoop, dat het met mijn nieuwe collega weer net zo zal worden. Voor alle zekerheid behoort men echter even na te vragen, of de beide dogmatici zich met deze voorstelling van zaken kunnen verenigen. De slotalinea van Prof. Kraemer is uiterst eenzijdig en daardoor unfair geworden, niet tegenover mij, maar wel tegenover de grote betekenis van de vrijzinnige en ethische theologie die tegenwoordig stelselmatig over het hoofd wordt gezien. Onze theologische faculteiten hebben aan

deze twee richtingen de tradities te danken van eerbiedig, maar daarom niet minder onpartijdig onderzoek, en het is het doordringen van deze tradities minstens evenzeer als de door Prof. Kraemer genoemde wil om theologisch te zijn die een vruchtbare samenwerking binnen de duplex ordo mogelijk maakt.

Ik kan tenslotte ‚der langen Rede kurzer Sinn' niet beter samenvatten dan in het volgende: Wij zijn het er beiden over eens, dat wij God ernstig nemen, maar Prof. Kraemer neemt ook de theologen au sérieux, en dat is een taak waarin ik slechts uiterst zelden, en dan nog alleen zeer ten dele, kan slagen.

OUDE EN NIEUWE VISIES OP DE GELIJKENIS VAN DE BARMHARTIGE SAMARITAAN

DOOR

C. H. LINDIJER

Rotterdam-N.

Als we een catechisant of een niet al te bijbelvaste volwassene vragen om een gelijkenis te noemen, is de kans groot, dat hij antwoordt: de barmhartige Samaritaan. Vragen we dan naar de bedoeling van deze gelijkenis, dan komt waarschijnlijk vlot dit antwoord: dat je je naaste lief moet hebben. Voor de meeste mensen is de uitleg van deze gelijkenis zonder problemen. Ze zouden zich niet kunnen voorstellen, dat theologen daar nu ook al weer problemen in zien. Misschien, dat zij die deze gelijkenis zonder problemen menen te begrijpen nog wel een beetje gelijk hebben ook. Maar in elk geval zijn de theologen nog niet zo dadelijk klaar met Lucas 10:25–37. Dat blijkt o.a. uit het feit, dat er de laatste jaren nog al weer heel wat over dit bijbelgedeelte geschreven is. Ik noem:

James C. Gordon, The parable of the good Samaritan, a suggested reorientation, The Expository Times, 1944–1945, p. 302 ff.

Franz J. Leenhardt, La parabole du Samaritain, Schéma d'une exégèse existentialiste, in Aux sources de la tradition chrétienne, mélanges offerts à M. Goguel, 1950, p. 132 ss.

Jean Daniélou, Le bon Samaritain, in Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert, 1957, p. 457 ss.

Birger Gerhardsson, The good Samaritan – the good shepherd?, Lund-Kopenhagen 1958.

Hermann Binder, Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, in Theol. Zeitschrift, Basel, 1959, S. 176 ff.

De vragen waar het telkens weer over gaat en ging zijn deze:

a. Moeten we deze gelijkenis verklaren op de wijze, die we bij de meeste andere gelijkenissen ook toepassen en waarbij we dus vragen wat met bepaalde dingen in de gelijkenis wordt aangeduid? Is misschien een allegorische uitleg op zijn plaats?

b. Wat betekent het, dat de naaste eerst object van het liefhebben is (vs. 27 en 29) en later subject (vs. 36 v.)?

c. Horen het gesprek met de wetgeleerde en de gelijkenis oorspronkelijk bij elkaar?

We willen in dit artikel een aantal antwoorden bezien, die men op deze vragen gegeven heeft, vroeger, en vooral in de recente publicaties.

Christus is de Samaritaan

Wijd verbreid, vooral in vroeger tijden, is de verklaring, waarbij men te werk gaat als bij de uitleg van de meeste andere gelijkenissen. Men werkt de verklaring dan meestal zo uit, dat we van een allegorische verklaring kunnen spreken. Op een enkele uitzondering na ziet men de Samaritaan dan als beeld van Christus, terwijl in de lotgevallen van de reiziger val en verlossing van Adam worden uitgebeeld. De uitlegging loopt dan als volgt:

De reiziger is Adam, het menselijk geslacht.

Jeruzalem is het paradijs, het Jeruzalem van boven, de hemelse stad van de vrede.

Vandaar daalt Adam af naar *Jericho*, de wereld. Men legt verband met het Hebreeuwse woord voor maan. De maan, die wast en afneemt, duidt dan de sterfelijkheid aan, of ook wel – via Sirach 27:11 – de dwaas, de zondaar.

De rovers zijn de demonen. Zij beroven Adam van deugd en onsterfelijkheid. Hij blijft *halfdood* achter, d.w.z. levend zover de mens God kan kennen, dood zover hij in de macht der zonde is; hij is dus niet geheel verdorven. Ook geeft men wel deze uitleg: de ziel is dood, het lichaam leeft.

De priester is de wet. *De leviet* stelt de wet of de profeten voor. Of ze zijn samen de Oudtestamentische cultus.

De Samaritaan is Christus. *Olie en wijn* zijn respectievelijk het troostende en het vermanende woord. Het *rijdier* is het lichaam van Christus, waarmee Hij onze zonden aan het kruis draagt. „*Er op getild worden*" is geloven aan de incarnatie.

De herberg is de kerk. Met *de herbergier* worden de apostelen aangeduid, Petrus of Paulus, of hun opvolgers. *De volgende dag* is de opstandingsdag of de tijd na de opstanding. *De twee geldstukken* legt men uit als: de twee testamenten; het gebod tot liefde voor God en dat om de naaste lief te hebben; de belofte van wat men nu en in de toekomst ontvangt (Mt. 19:29); de prediking van wet en evangelie; de vier evangeliën; de kennis van de Vader en de Zoon.

De terugkomst van de Samaritaan is de wederkomst van Christus. Met „*meer kosten hebben*" wordt geduid op Paulus' raadgeving om de ongehuwde staat te bewaren of op zijn verrichten van handwerk.

Deze wijze van verklaren is oud. Zij komt in korte vorm al in de tweede eeuw voor bij Irenaeus: ,,De Heer vertrouwde aan de Heilige Geest zijn mens toe, die gevallen was in de handen van rovers, met wie Hij zelf deernis had, zodat Hij zijn wonden verbond en twee koninklijke denariën gaf''[1]. In ongeveer dezelfde tijd schreef Clemens van Alexandrië ,,Wie anders is (de barmhartige Samaritaan) dan de Verlosser? Wie heeft meer dan Hij medelijden met ons gehad, die bijna door de wereldheersers gedood waren.... Hij, die de wijn, het bloed van de wijnstok van David, op onze gewonde zielen uitgegoten heeft en er in overvloed olie op doet, voortkomende uit de ontferming van de Vader(?)''[2].

In de latijnse vertaling (van Hieronymus) van Origenes' homilieën over Lucas wordt de uitgewerkte allegorische verklaring van de gelijkenis ingeleid met de woorden: aiebat quidam de presbyteris[3]. Er is op gewezen, dat we presbyter hier niet op moeten vatten als een ambt in de plaatselijke gemeente, maar als aanduiding van leden van de oudere generatie, die gelden als overdragers van authentieke en betrouwbare leer.[4] Als dit juist is, wordt hier dus ook verwezen naar een oude traditie, die onze gelijkenis zo uitlegde.

Wij vinden deze verklaring later bij o.a. Ambrosius[5], Augustinus[6], Gregorius de Grote[7], bij Middeleeuwse ketters[8], bij Luther[9] en Melanchton[10] en bij lateren[11]. Er is een grote eentonigheid in al deze verklaringen, al zijn er ook variaties: de ketters zeggen, dat het om Adams *ziel* gaat, die van de hemel naar de aarde afdaalt en dat deze van het licht wordt beroofd; Luther verwerpt de R.K. uitleg, dat het aan het slot zou gaan om werken boven de wet uit; Melanchton legt er nadruk op, dat priester en leviet, d.w.z. de wet, niet helpen en hij verklaarde de twee geldstukken als wet en evangelie.

In de 16e eeuw beginnen de stemmen te klinken, die kritisch staan tegenover deze uitleg. De Jezuiet Maldonatus begint met een

---

[1] Adversus haereses III 17,3.
[2] Quis dives 29.
[3] Origenes Werke, 1930 (Die Griechische Chr. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, IX), S. 201 (Hom. 34).
[4] Daniélou, l.c., p. 458; Theol. Wörterbuch zum N.T. VI, S. 676.
[5] Exp. in Lucam VII.
[6] Quaest. Ev. II 19.
[7] Exp. in ps. 51.
[8] H. Söderberg, La religion des Cathares, Uppsala 1949, p. 164 suiv.
[9] Luthers Ev. Auslegung III, S. 149f.
[10] Annotationes in evangelia.
[11] Binder noemt Stier, Thiersch, Lange, Keil (a.a.O., S. 183). Voor plaatsen bij de oude schr. vgl. R. C. Trench, Notes on the parables of our Lord (editie 1953), p. 311–328; H. de Lubac, Catholicismes, p. 168 suiv.; Daniélou, l.c., p. 462 ss.

uitgebreide letterlijke verklaring, geeft daarna de allegorische verklaring weer (min of meer in het midden latend wat hij ervan vindt) en uit in elk geval kritiek op het duiden van op zich zelf niets betekenende details (Jeruzalem, Jericho, olie, wijn, lastdier).[1] Calvijn wijst de allegorische verklaring scherp af. Hij noemt haar ,,meer onbeduidend dan weerlegging waard''; hij vraagt om meer eerbied voor de schrift en is overtuigd, dat deze speculaties buiten de geest van Christus staan.[2]

De nieuwtestamentici van tegenwoordig wijzen in grote meerderheid een allegorische verklaring af; soms vinden ze haar niet eens een vermelding waard.[3] Het is echter merkwaardig, dat er ook een neiging bestaat om tot een dergelijke verklaring terug te keren. Hoskyns zegt, dat het moeilijk is de gelijkenis alleen te verklaren als een aansporing tot menselijke goedheid.[4] Los van elkaar kwamen ongeveer in dezelfde tijd Daniélou en Gerhardsson met hun genoemde studies, waarin ze het opnemen voor de oude wijze van verklaring. Na hen kwam Binder met een uitleg in hun geest, zij het met een eigen uituitwerking. Daarnaast zijn er de theologen, die beginnen met een ,,gewone' verklaring, maar tenslotte toch in de Samaritaan Christus aangeduid vinden. In Barth's uitleg is de Samaritaan eerst een menselijke helper, maar dan toch ook verborgen aanduiding van de ware helper. ,,Die altkirchliche Exegese des Textes war grundsätzlich doch im Recht''.[5] Iets dergelijks vinden we bij Gollwitzer. In de grootste nood is Hij onze helper, die op weg is naar Jeruzalem en die een uitgestotene zal zijn, iemand die men moet mijden.[6]

Wij houden ons bezig met een aantal argumenten, waarmee men deze verklaring tracht te rechtvaardigen.

1. Gelijkenissen moeten volgens de tegenwoordige opvatting christologisch worden uitgelegd. Gerhardsson haalt Jeremias aan, die de gelijkenissen ,,verhüllte christologische Selbstzeugnisse'' noemt, alle vervuld van het geheimenis van Gods Koningschap[7] en Daniélou beroept zich op Hermaniuk, die zegt, dat gelijkenissen openbaringen zijn van het geheim van het komen van het Rijk.[8] Men mag

---

[1] In quatuor evangelia. [2] Corpus ref. LXXIII.

[3] N.T.ici, die de allegorische verklaring afwijzen of negeren zijn bijv. Dodd, Jeremias, A. M. Brouwer, Michaëlis, Zahn; ook R.K. nieuwtestamentici als J. Schmid, Lagrange, Maxime Hermaniuk; vroeger vooral: Jülicher.

[4] E. C. Hoskyns, The fourth gospel, 1940, p. 377.

[5] K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik I 2, S. 460 ff.

[6] H. Gollwitzer, Die Freude Gottes[2], 1951, S. 124.

[7] Gerhardsson, a.a.O., S. 9; J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu[5], 1958, S. 194.

[8] Daniélou, l.c., p. 457; M. Hermaniuk, La parabole évangélique, 1947, p. 456.

dan toch onze gelijkenis – aldus is hun redenering – niet moralistisch gaan uitleggen! Deze argumentering is niet zonder kracht. Het nieuwe – o.i. juiste – verstaan van de gelijkenissen brengt ons onwillekeurig tot een poging om ook onze gelijkenis zo uit te leggen. Maar alleen al het feit, dat de genoemde Jeremias en Hermaniuk toch niets willen weten van een verklaring van Lucas 10 op de wijze van de andere gelijkenissen, moet ons voorzichtig maken. Een aantal gelijkenissen moeten nu eenmaal anders verklaard worden. Onze gelijkenis, en die van de Farizeeër en de tollenaar, van de rijke dwaas en de arme Lazarus zijn van wat andere aard dan de overige gelijkenissen. Men kan ze met Jülicher ,,Beispielerzählungen'' noemen. Waarom zou Jezus ook niet dergelijke voorbeeldverhalen verteld hebben?

2. Een tweede argument, dat men voor deze verklaring aanvoert is haar oudheid (tweede eeuw). Dit feit geeft ongetwijfeld te denken, maar beslissend kan het o.i. niet zijn. Er tegenover staat, dat Lucas o.i. de gelijkenis niet zo geïnterpreteerd heeft; dan was ze in zijn evangelie niet gekoppeld aan het gesprek met de wetgeleerde. Daniélou en Binder maken de gelijkenis dan ook los uit het raam, waarin Lucas haar geeft; hij heeft volgens hen het verband fout gelegd. Zij, en de allegorische uitleggers van vroeger tijd, hebben de gelijkenis dan dus beter begrepen dan Lucas. Een opvatting, die nog niet dadelijk overtuigt.[1]

3. Enkele woorden uit de gelijkenis worden ook wel als argument gezien voor deze verklaring. Daniélou en Gerhardsson zeggen, dat het woord voor ,,met ontferming bewogen worden'' (σπλαγχνιζομαι, vs. 33) typisch is voor de *goddelijke* ontferming. Het N. T. pleit voor deze stelling, maar de Septuagint niet. Daar komt het woord, in sommige lezingen, een enkele maal voor, en het wordt dan voor de menselijke ontferming gebruikt (Spr. 17:5; Ezech. 24:21; 1 Sam. 23:21). Het woord σπλαγχνα wordt trouwens in het N. T. wel voor de menselijke gevoelens gebruikt. Is het bovendien wel erg in de lijn van het N. T. om een apart woord te hebben voor de goddelijke liefde? Is er niet juist een onverbrekelijke relatie tussen Gods liefde en de onze, die daar het gevolg van is?

Daniélou noemt ook het woord voor het terugkeren van de Samaritaan (ἐπανερχομαι, vs. 35). Het wordt verder nog alleen in Luc.

[1] Gerhardsson laat, zoals we zullen zien, de verbinding met het gesprek wel bestaan. Maar daar is dan ook een ingewikkelde redenering voor nodig. En ook bij hem heeft Lucas de eigenlijke bedoeling niet doorgehad.

19:15 gebruikt voor de terugkeer van de heer in de gelijkenis van de talenten. De terugkeer van de Samaritaan zou volgens hem niet vermeld behoeven te worden, als het een moralistische gelijkenis was.

O.i. past het noemen van de betaling bij de terugkeer geheel bij de opzettelijk uitvoerige beschrijving van de liefdevolle zorg van de Samaritaan.

Nog zwakker lijkt me Daniélou's vermoeden, dat de twee denarii (twee maal een dagloon) zouden duiden op een terugkeer na twee dagen, d.w.z. de opstanding. Trouwens: volgens de berekening van Sizoo kon de waard de gewonde wel een goede drie weken onderdak geven![1]

4. Men heeft ook in Jezus' spreken over juist een Samaritaan een argument gevonden voor deze verklaring. Samaritaan zou verband houden met שמר, dat hoeden, bewaken betekent, en ook: bewaren, acht geven op. De שֹׁמֵר is hij, die de ware herder is en degene, die de wet houdt, zegt Gerhardsson, en hij vindt dit een argument om in de Samaritaan Christus te zien.

Op een wat eenvoudiger wijze verklaart men de Samaritaan via Joh. 8:48, waar de Joden tot Jezus zeggen: Zeggen wij niet terecht, dat gij een Samaritaan zijt en bezeten? Of het werkelijk waar is – wat Gerhardsson gelooft – dat Jezus als ,,Samaritaan'' werd aangeduid door zijn tegenstanders? We zouden meer gegevens daarover moeten hebben eer we kunnen aannemen, dat dit een gebruikelijke aanduiding was. Voor de curiosoteit vermelden we de argumentatie van Origenes en Augustinus, dat Jezus in Joh. 8:49 wèl de bezetenheid ontkent, maar niet het Samaritaan zijn. Dus geeft hij toe, dat hij Samaritaan is....[2]

O.i. is de gehele gelijkstelling Christus–de Samaritaan eerder een argument tegen dan voor deze verklaring. Andere beelden voor Jezus–de zaaier, de bruidegom, de heer van de slaven – lijken mij sprekender en meer voor de hand liggend dan dit beeld.

5. Gerhardsson vindt ook in ,,olie'' en ,,wijn'' argumenten. Ze behoren bij de Messias. Achter wijn kan bovendien שְׁמָרִים (שֶׁמֶר) liggen. Dan zouden we een uitgebreide woordspeling krijgen: de Samaritaan, de ware שֹׁמֵר, brengt שְׁמָרִים en שֶׁמֶן. Wordt het niet al te mooi?

Een argument – uitgesproken of onuitgesproken – om tot deze min of meer allegorische verklaring te komen is ook, dat men de theologische inhoud anders wat mager vindt. Claus Harms vondt

[1] A. Sizoo, De antieke wereld en het N.T., blz. 67.
[2] Origenes, Hom in Luc. XXXIV; Augustinus Sermo 171, 2.

het moeilijk om in de gelijkenis een christelijk thema voor een preek te vinden. Jülicher vertelt dit en voegt er aan toe, dat dit pijnlijk laat zien hoe ver orthodoxie en Jezus van elkaar af staan.[1] Binder, die de opmerking van Harms ,,ungemein interessant'' vindt en zich er bij aansluit, vertelt, dat de rationalist Paulus in 1800 zei, dat Jezus de christelijke verzoeningsleer niet voor ogen had toen hij sprak: doe dit en gij zult leven. We hebben er geen behoefte aan om de theologie van Paulus of Jülicher te verdedigen, maar menen toch, dat Harms en Binder het evangelie door een dogmatische bril lezen, als ze denken dat de oproep tot het doen van een daad van liefde geen plaats in het evangelie zou hebben.

Al met al menen we, dat de behandelde, ook nu weer aangeprezen verklaring niet sterk staat en dat we er voorzichtig mee moeten zijn.[2]

Christus – de Samaritaan – de herder

Bijzondere aandacht moeten we nog wijden aan een bepaald aspect van de boven behandelde verklaring: men ziet verband tussen de Samaritaan en de herder, die ook elders beeld is voor Christus. – We duidden dit aspect boven onder 4 reeds aan. – Hoskyns[3], Daniélou en Gerhardsson zien verband met Johannes 10.[4] Er is bij Johannes sprake van ,,hen, die voor mij gekomen zijn'', rovers, huurlingen die er vandoor gaan om zich te redden; het stelen, slachten en verdelgen vertoont ook enige overeenkomst met Lucas' tekst. Het is niet onverdienstelijk gevonden, maar erg frappant kunnen we de overeenkomst toch niet vinden. Gerhardsson werkt alles nog verder uit. Hij noemt Johannes 10:1–16 een Messiaanse midrasch over Ezechiël 34, het stuk van de valse herders en de ware herder. Er is ook verband tussen dit bijbelgedeelte en onze gelijkenis: Aan de ene kant de verstrooide kudde in de bergen, ten prooi aan de wilde dieren, de herders die alleen aan zichzelf denken, en de Heer die als Hij komt, zal thuisbrengen en verbinden. Aan de andere kant de man, die prooi van de rovers is, op de bergachtige weg, gewond achtergelaten, voorbijgegaan door priester en leviet, geholpen door de Samaritaan. De man, die van Jeruzalem naar Jericho ging, is

[1] A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, 1899, II, S. 597.

[2] We zullen m.i. in een preek wel mogen zeggen, dat de liefde, waar de gelijkenis over spreekt, volledig gestalte heeft gekregen in Jezus Christus. Als we maar weten, dat we dan verder gaan dan de gelijkenis zelf.

[3] Hoskyns, l.c., p. 377.

[4] Vgl. ook L. G. Wagenaar, Over een Amerikaanse wijze van pastoraat, 1959 blz. 118, die ook in deze richting wijst.

Israël, de rovers zijn de vijanden van Israël, priester en leviet zijn de ontrouwe herders, de Samaritaan is de ware herder van Israël.[1] Een schriftgeleerde, die deze gelijkenis hoorde, hoorde het herdersmotief klinken. Gerhardsson, die al met de woordspeling Samaritaan – שֹׁמֵר (herder) werkte, komt nu nog met een originele hypothese. Het gewone woord voor herder is רֹעֶה. Dit lijkt op רֵעַ, naaste! Het gaat, zegt Gerhardsson, oorspronkelijk in de gelijkenis niet om de ware naaste, maar om de ware herder! Tussen Jezus en de wetgeleerde heeft een echte rabbijnse discussie plaats. Men zocht in die tijd wel naar een meervoudige betekenis van bijbelteksten en vocaliseerde daartoe ook wel anders. Jezus spreekt over „je naaste liefhebben als jezelf", maar tegelijk over „je herder liefhebben als jezelf". Hij vertelt daarna in de gelijkenis wie de ware herder is: de Messias. – Op verwante wijze wijst Jezus in het verhaal van de rijke jongeling op de noodzaak om voor Christus te kiezen. – Door deze uitleg blijft ook het verband tussen gesprek en gelijkenis bewaard.

We hebben respect voor de vindingrijkheid van Gerhardsson en voor de kundigheid waarmee hij zijn hypothese verdedigt. Maar we denken toch, dat hij niet veel instemming zal vinden. Hij laat ons met te veel bezwaren zitten, zoals: 1. In Lucas' tekst is er niets van te merken, dat er met woorden gespeeld wordt. Lucas en zijn bron hebben dan blijkbaar wel heel slecht begrepen wat Jezus bedoelde met deze gelijkenis. Het is vreemd, dat dit verhaal niet begeleid door een uitleg de geschiedenis is ingegaan. 2. Het is – ook Gerhardsson zegt dit – natuurlijk onbewezen, dat Jezus aan dergelijke woordspelingen meedeed. 3. Het moet een heel onbevredigende afloop van het gesprek geweest zijn, als Jezus van het „liefhebben van de naaste" zo ongemotiveerd overging naar het liefhebben van zijn herder!

Christus, de man langs de weg

Een originele weg gaat ook Hermann Binder. De gewonde reiziger, de onreine, is niemand anders dan Jezus zelf. Door de vertegenwoordigers van de Joodse cultus (priester en leviet) wordt hij afgewezen en geminacht, terwijl de Samaritaan (vertegenwoordiger van zijn volk en van alle „volken") naar Hem toe komt. De Samaritaan kan dit doen, omdat hij vrij is van het dwangbuis van cultische

[1] Verdere allegorisering wijst Gerhardsson af.

vooroordelen. Dit sluit geheel aan bij de situatie: door de Joden wordt Jezus uit godsdienstige overwegingen afgewezen. Hij stelt zich tegenover hun cultus. In de gelijkenis gaat het erom, dat Jezus bij de Samaritanen een open deur vindt. De Samaritaan is de naaste geworden van Jezus en Hij zal hem nu aannemen. Binder zet dit alles in het historische raam van het evangelie: Jezus was, op weg naar Jeruzalem, het Samaritaanse land binnengegaan (9:51–56), Hij zond de 70 uit (niet naar de Joden). Na hun enthousiaste terugkeer trachtte Jezus zijn discipelen (niet de wetgeleerde!) door onze gelijkenis duidelijk te maken, dat Hij zich tot het Samaritaanse volk wendde uit vreugde over het feit, dat het Hem zonder cultische vooroordelen tegemoettrad. Daarna werd Hij ontvangen door Martha en Maria, die volgens Binder in een Samaritaans dorp woonden; in het verhaal van deze ontvangst wordt duidelijk gemaakt, dat men ook zo kan ontvangen, dat het ene nodige terugtreedt.

De bezwaren tegen deze ongetwijfeld originele exegese zijn groot.

1. Wij staan altijd wat aarzelend tegen zulke superoriginele visies. Is het waarschijnlijk, dat Lucas niets, maar dan ook niets van Jezus' gelijkenis begrepen heeft, dat geen exegeet ooit deze ware betekenis gezien heeft, en dat zij nu pas, 1900 jaar later, weer te voorschijn komt?

2. Is het erg voor de hand liggend, dat Jezus zich met een half vermoorde reiziger vergelijkt? Binder vindt de verbinding in het cultisch onrein zijn. Maar dat is toch maar een kant van de zaak!

3. Binder moet allerlei dingen wat gaan verdraaien. De herberg moet een Samaritaanse zijn (een heel eind weg, minstens 30 km.; en dat met een halfdode!), want Jezus wordt door de Samaritanen wel aangenomen. Waarom nog een herberg, vragen we, waarom hem niet mee naar huis genomen? Dan was het beeld van het *ontvangen* ook veel duidelijker geworden. Martha en Maria worden verder wat ongemotiveerd naar een Samaritaans dorp geëmigreerd. En tenslotte: het „zij ontvingen Hem niet'' (9:53) klopt niet erg met Binder's exegese.[1]

Wij menen, dat dus ook deze weg doodloopt en dat we bij de verklaring van onze gelijkenis meer in het menselijke vlak moeten blijven en haar inderdaad moeten verklaren als een „voorbeeldverhaal''. Daarbij komt het reeds gesignaleerde probleem naar voren dat „de

[1] Eén pro-argument willen we Binder echter ook leveren: bij T. W. Manson, The sayings of Jesus, 1949, p. 262 vonden we de opmerking, dat „die man", „een zeker mens" (vs. 30) gebruikt kan worden voor „ik".

naaste" eerst object en later subject is. We zien eerst naar de oplossing, die Gordon voorstelt.

De gelijkenis van de gewonde reiziger

Men zegt meestal, dat de wetgeleerde op de plaats van de Samaritaan moet gaan staan, maar Gordon gelooft, dat de wetgeleerde zich moet verplaatsen in de positie van de gewonde reiziger. Men kan beter niet spreken van de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan, maar van die van de gewonde reiziger. Jezus zegt met zijn gelijkenis: wetgeleerde, je denkt te academisch over de naastenliefde; laten we zien hoe het leven je vraag beantwoordt. Iemand wordt beroofd; de wetgeleerde of andere hoorders worden er mee bedoeld. Priester en leviet moesten helpen, maar doen het niet. De Samaritaan kon voorbijgaan, maar doet het niet. Het is niet zo, dat de naaste is *wie mijn hulp behoeft* (zoals altijd gezegd wordt), maar *wie mij helpt*. De schrijver werkt in zijn korte artikel de zaak niet helemaal uit, maar voor ons gevoel moet zijn redenering hierop uitlopen: we moeten liefhebben ieder die voor ons iets is of doet (wie hij ook is). Gordon ziet de gelijkenis als commentaar op de gulden regel: ,,zoals gij wilt, dat de mensen u doen, doe gij hun desgelijks". Maar het was meer in Gordon's lijn als er gestaan had: zoals ze u doen, doe gij hun desgelijks. Gollwitzer gaat in dezelfde richting: In de arme mens aan de weg moet de schriftgeleerde zich zelf herkennen. Wie is onze naaste? Die ons in de nood het naaste komt, op wie we aangewezen zijn. Heb hem lief als u zelf.[1] Een voordeel van deze verklaring is, dat zij volkomen logisch is; de oneffenheid in de tekst is geheel verdwenen. Al camoufleert men het wat, bij deze verklaring wordt gesteld, dat we moeten liefhebben, wie ons liefheeft. Er is een doorbraak: ook de Samaritaan kan nu onze naaste worden. Maar verder is het toch een ,,armelijk standpunt" (Jülicher[2]), dat bovendien in een scherp contrast staat met Matth. 5:46: ,,Want indien gij liefhebt, die u liefhebben, wat voor loon hebt gij?" Het slot van de pericoop ,,Ga heen, doe gij evenzo" komt er bij deze verklaring wat los bij te hangen. Juist dit slot pleit er voor om de Samaritaan wèl te zien als voorbeeld voor de wetgeleerde; hij moet zich met hem vergelijken en als hij doen. Als we op deze wijze de gelijkenis verklaren – o.i. de juiste weg – doen zich twee mogelijkheden

---

[1] Gollwitzer, a.a.O., S. 123 f. In gelijke geest P. Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu, 1912, S. 219 en ook Barth.

[2] Jülicher, a.a.O., S. 595 f.

voor t.a.v. de verschuiving van de naaste van object naar subject. Men kan deze als *zinvol* of als *toevallig* zien.

De zinvolle verschuiving

Vaak ziet men het zo, dat Jezus door deze verschuiving de wetgeleerde af wil brengen van zijn egocentriciteit. Bijv. Michaëlis: Wie zelf wil uitkiezen wie het gebod geldt, stelt zich boven de naaste, die hij moet liefhebben, en zijn naastenliefde wordt gemakkelijk uit de hoogte en uiting van eigen superioriteit. Hiervan is hij te genezen, die veeleer vraagt *voor wie hij omgekeerd de naaste heeft te zijn*; hij die vraagt waar de mens is die juist op zijn hulp aangewezen is en wie hij geroepen is lief te hebben.[1] Met alle waardering voor de mooie gedachten vragen we toch: verschuift er werkelijk zoveel? En had het niet duidelijker aangeduid moeten worden als het zo nadrukkelijk hier om ging? Trench en Pirot spreken weer iets anders. Trench zegt: De wetgeleerde had gevraagd wie hij verplicht was lief te hebben en wat iemand als een naaste kenmerkte. De Samaritaan vroeg heel anders: voor wie kan ik een naaste zijn? Hij bedoelt, dat liefde zonder vragen geeft.[2] Pirot zegt het zo: Men moet niet kijken naar de kwaliteiten, die iemand het recht geven om geholpen te worden, maar of men zelf de kwaliteit heeft om liefdevol te zijn, om spontaan en belangeloos goed te zijn.[3] In zijn poging om de gelijkenis existentialistisch te verklaren zegt Leenhardt over ons probleem: De Farizeeër had een objectieve, technische vraag gesteld. Hij vroeg een definitie die hem vergunde deze categorie mensen, die men als naaste moest beschouwen, te identificeren. Jezus weigerde. Men plakt geen etiketten op mensen. Het etiket „naaste" is altijd van het verleden, het geeft aan wat de mens geweest is. Etiketten horen in een dode wereld. In de wereld der levenden *is* men geen naaste, maar *wordt* het.[4] Het blijft voor ons toch steeds de vraag of we in de verschuiving niet meer lezen dan werkelijk bedoeld is en

---

[1] W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, 1955, S. 212. In gelijke geest spreken Stauffer (Theol. Wörterbuch I, S. 46), van Rhijn (Gedachten en gestalten uit de evangeliën, blz. 142) en de Beus (Jezus en de wet, 1953, blz. 73.)

[2] Trench, l.c., p. 326 f.

[3] J. Pirot, Paraboles et allégories évangeliques, 1949, p. 174.

[4] Vgl. ook D. Bonhoeffer, Nachfolge, S. 31 f. Hij zegt, dat Jezus een satanische vraag afweert. Men moet niet vragen, maar doen. Het antwoord is: gij zijt zelf de naaste. Naaste zijn is niet een kwalificatie van de ander, maar het is zijn „Anspruch" aan mij. Ik moet voor de ander de naaste zijn. Wat gehoorzaamheid is, leer ik alleen door gehoorzamen, niet door vragen. Pas in de gehoorzaamheid leer ik de waarheid kennen.

of het wel juist is om er „eine besonders feine pädagogische Wendung"[1] in te vinden.

De toevallige verschuiving

Wij blijven er voor voelen om niet al te veel achter de verschuiving te zoeken en om op te passen voor wat Jeremias „Eisegese" noemt.[2] Het blijft een wat vreemde zaak, dat de naaste in de loop van het geheel tot subject wordt en o.i. ook wat meer inhoud krijgt; naaste zijn van de ander (in vs. 36) lijkt iets te betekenen als vriend, helper zijn. Misschien moeten we ons de gang van zaken zo voorstellen. De wetgeleerde stelt een theoretische vraag, wie zijn naaste is, die hij lief moet hebben. Jezus antwoordt met een rijk verhaal uit de praktijk, waarin allerlei aspecten naar voren komen. Er wordt verteld over een Samaritaanse reiziger, die grote liefde betoonde voor een mishandelde (Joodse) reiziger. Het was een pikante trek in het verhaal, dat een Samaritaan zo deed, terwijl de Joden tekort schoten. Treffend is vooral in het verhaal, dat de Samaritaan „over de grenzen heen" zijn liefde betoonde. Jezus wil door het verhaal ongetwijfeld duidelijk maken, dat men zo moet doen als de Samaritaan en dat ook de man van een vijandig volk op onze weg kan komen en om onze liefde vragen. Het had logischer in het geheel gepast, als Jezus nu gevraagd had: wie van de drie had nu begrepen wie de naaste was, dien hij moest liefhebben? Maar hij zegt: wie van deze drie dunkt u, dat de naaste geweest is van de man, die in de handen der rovers gevallen was? O.i. moet deze vraag toch qua inhoud gelijk staan aan de vraag: wie heeft nu van de drie tegenover de in de handen der rovers gevallene begrepen en in de praktijk gebracht het liefhebben van de naaste, wie heeft de „naastenliefde" toegepast? Wellicht moeten we een zekere slordigheid van spreken aannemen bij Jezus of bij degene, die dit gesprek heeft opgetekend. Misschien ook hebben wij een grotere behoefte om logisch te zijn dan de oude Joodse wereld. Helemaal bevredigend is onze „verklaring" van de verschuiving niet, maar we zien voorlopig geen betere, die meer bevredigt.

In elk geval, of de verschuiving nu zinvol is of toevallig, de bedoeling van de gelijkenis is in beide gevallen: neem een voorbeeld aan de Samaritaan; doe als hij en ontdek in de noodlijdende op uw weg de naaste, die hulp nodig heeft, wie hij ook is. Als deze verklaring

[1] De uitdrukking is van Joh. Weiss, Die Schriften des N.T., 1907, I,S. 464.
[2] A.a.O., S. 171. Jeremias gelooft niet, dat de verschuiving een diepere betekenis heeft.

juist is, dan hebben zij, over wie we in het begin spraken, zij die alles zo eenvoudig vonden in deze gelijkenis, toch in wezen gelijk.[1]

[1] De vraag of de gelijkenis en het gesprek oorspronkelijk bij elkaar horen, is in dit artikel nog slechts terloops aan de orde gekomen. We zagen, dat Daniélou en Binder de oorspronkelijke verbondenheid ontkennen, terwijl o.a. Gerhardsson haar handhaaft. Wij willen nog even aandacht aan deze vraag besteden. Een argument tegen het bij elkaar horen van gelijkenis en gesprek is vooral, dat er in Matth. 22:34–40 en Marc. 12:28–34 een verwant gesprek is met een wet(schrift)geleerde zonder dat onze gelijkenis volgt. Lucas zou dit stuk overgenomen en verplaatst hebben en gecombineerd met de gelijkenis. Zekerheid is op een dergelijk punt natuurlijk moeilijk te verkrijgen, maar nadere beschouwing maakt duidelijk, dat de originaliteit van Lucas' gesprek tussen Jezus en de wetgeleerde in elk geval te verdedigen is. Er zijn enkele overeenkomsten tussen enerzijds Lucas en anderzijds Matth. en Marc.: *a.* Het gaat bij alle drie om een wet(schrift)geleerde. *b.* Zowel bij Matth. als bij Luc. vraagt hij om op de proef te stellen. *c.* Bij alle drie is de combinatie van de twee geboden in het geding. Maar Lucas heeft ook eigen trekken: *a.* De wetgeleerde vraagt wat hij doen moet om het eeuwige leven te beërven (bij Matth. en Marc. wordt gevraagd naar het voornaamste gebod). *b.* Bij Lucas antwoordt Jezus met een tegenvraag. *c.* De wetgeleerde combineert bij Luc. zelf de twee geboden. *d.* Jezus antwoordt met „doe dat en gij zult leven". *e.* De gelijkenis volgt en de afloop van het gesprek. Er pleit dus inderdaad wel een en ander voor om met Manson (l.c., p. 259 f.) en Jeremias (a.a.O., S. 169) te geloven, dat Lucas hier een eigen verhaal heeft. Dan is het ook zeker niet dwingend nodig om te geloven, dat de verbinding tussen gesprek en gelijkenis niet oorspronkelijk is. Morton E. Enslin, Luke and the Samaritans (The Harvard Theol. Review, 1943, p. 277 ff.) ziet het anders; volgens hem zijn zowel het gesprek (samengesteld uit materiaal van Marc. en Matth.) als de gelijkenis en de combinatie van beide het werk van Lucas. Fiebig bijv. echter gelooft, ondanks de argwaan die gekoesterd wordt, wel aan de echtheid van het raam van de gelijkenis (a.a.O., S. 218).

CALVIJNS HOUDING TEN AANZIEN VAN DE OUDKERKELIJKE SYMBOLEN TIJDENS HET CONFLICT MET CAROLI

DOOR

W. NIJENHUIS

Den Haag

In zijn studie over het oudkerkelijk dogma in de reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn, heeft J. Koopmans destijds als zijn mening te kennen gegeven, dat onze opvatting betreffende de houding van de Geneefse reformator ten aanzien van de symbolen der oude kerk afhangt van de interpretatie van zijn conflict met Caroli[1]. Wellicht is de betekenis van dit conflict hiermede enigszins overschat. In zijn latere strijd tegen de anti-trinitariërs zou Calvijn immers duidelijk genoeg maken, welke zijn houding tegenover de oudkerkelijke symbolen was, zodat wij voor onze kennis hieromtrent niet slechts aangewezen zijn op zijn controverse met Caroli. Met name tegen de Poolse anti-trinitariërs zou de hervormer zowel met het Nicenum als met het Athanasianum argumenteren[2] en aldus tonen, welk gezag hij aan deze belijdenissen toekende. Wat het Apostolicum betreft, al zou het tot 1559 duren, voordat dit de dispositie der „Institutie" bepaalde[3], inhoudelijk diende het Calvijn als uitgangspunt reeds voor het tweede hoofdstuk van de eerste uitgave van zijn leerboek (1536). Hij noemde het hierin „quasi epitome quaedam fidei in quam consentit ecclesia catholica"[4]. De reformatie, de terugkeer van de kerk tot de gehoorzaamheid aan het Woord Gods, was voor Calvijn tegelijk het helen van de breuk met het belijden der oude kerk. Voor zijn besef gold van de oudkerkelijke belijdenissen hetzelfde wat hij ten aanzien van de concilies en de patres in zijn brief aan Sadoleto aldus onder woorden bracht: „Tametsi enim solum Dei verbum extra omnem iudicii aleam constituimus, conciliis vero et patribus ita certam demum autoritatem constare volui-

[1] J. Koopmans, *Het oudkerkelijk dogma in de reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn*, Wageningen 1938, blz. 36.

[2] W. Nijenhuis, *Calvinus Oecumenicus*, 's-Gravenhage 1959, blz. 271 vlg.

[3] Over de dispositie van de verschillende uitgaven der „Institutie" Fr. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris 1950, p. 79–88; J. Koopmans, *a.w.*, blz. 98–101. Dat Calvijn het Apostolicum als basis van de eerste uitgaven zijner „Institutie" gebruikte, zoals P. Polman, *L'élément Historique dans la Controverse religieuse du XVIe Siècle*, Gembloux 1932, p. 76 s., stelt, kan niet gezegd worden van de structuur dezer uitgaven.

[4] *CO*, I, c. 56.

mus, si ad eius normam respondeant: eo tamen honore locoque concilia et patres dignamur, quem obtinere sub Christo par est"[1].

Wat nu echter tijdgenoten, vrienden zo goed als tegenstanders van Calvijn, verbaasd en pijnlijk getroffen, en latere geschiedschrijvers geïntrigeerd heeft, is het feit, dat de hervormer, van wie men terecht aannam, dat hij aan de oudkerkelijke symbolen een groot gezag toekende, tijdens het conflict tussen de Frans-Zwitserse theologen en Caroli weigerde, hen te ondertekenen en zelfs op sommige punten kritiek liet horen. De verklaringen voor deze op het eerste gezicht onbegrijpelijke houding van Calvijn lopen nogal uiteen[2]. Een nader onderzoek van de achtergronden van het conflict en van de motieven van Calvijn en zijn vrienden is daarom op zijn plaats,

Eenvoudig is zulk een onderzoek allerminst. In de controverse, die hier onze aandacht heeft, waren n.l. persoonlijke sentimenten en theologische tegenstellingen zozeer vermengd, dat een zakelijke beoordeling zeer bemoeilijkt wordt. Een bewijs hiervan is de door Calvijn in 1545 onder de naam van zijn secretaris Nicolas des Gallars uitgegeven „Defensio"[3], een ongemeen fel strijdschrift, dat niet alleen een historisch overzicht van de ontwikkeling van het conflict bedoelt te geven, doch tevens de tegenstander door een scherpe veroordeling vernietigend tracht te treffen. In vaak alles behalve kiese bewoordingen wordt de „sorbonicus theologaster" van een twijfelachtig zedelijk leven, van twistzucht en heerszucht, van leugenachtigheid en afvalligheid beschuldigd. Ook de intellectuele capaciteiten van Caroli worden in de „Defensio" laag aangeslagen. Hij kon volgens Calvijn niet schrijven zonder taalfouten te maken en

[1] *CO*, V, c. 415.

[2] F. W. Kampschulte, *Johann Calvin. Seine Kirche und sein Staat in Genf*, 1. Bd, Leipzig 1908, S. 295–298; Eugène et Emile Haag, *La France Protestante*, T. III, Paris 1881, c. 770–775; E. Doumergue, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, Lausanne Paris Amsterdam 1899–1927, T. II, p. 252–268, T. IV, p. 96 ss.; Ed. Bähler, *Petrus Caroli und Johannes Calvin. Ein Beitrag zur Geschichte und Kultur der Reformationszeit* in *Jahrbuch für Schweizerische Geschichte*, 29. Bd., Zürich, S. 39–168; O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, 1. Bd., Leipzig 1908, S. 353–355; A. Lang, *Johannes Calvin*, Leipzig 1909, S. 40 ff.; H. Vuilleumier, *Histoire de l'église réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, T.I, Lausanne 1927, p. 165–171, 199–203, 603–622; *Guillaume Farel 1489–1565. Biographie nouvelle*, Neuchâtel Paris 1930, p. 354 ss., 409 ss.; P. Polman, *l.c.*, p. 76 ss.; E. Emmen, *De Christologie van Calvijn*, Amsterdam 1935, blz. 16–19; J. Koopmans, *a.w.*, blz. 36–39; A. Bouvier, *Henri Bullinger le successeur de Zwingli d'après sa correspondance avec les réformés et les humanistes de langue française*, Neuchâtel Paris 1940, p. 49–53; Fr. Wendel, *a.w.*, p. 32 s.; J. T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, New York 1954, p. 141, 155; W. F. Dankbaar, *Calvijn. Zijn weg en werk*, Nijkerk, blz. 50 vlg.; L. Smits, *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*, T.I., Assen 1957, p. 40 ss., 45 s., 69.

[3] *Pro G. Farello et collegis eius adversus Petri Caroli theologastri calumnias defensio* (1545), *CO*, VII, c. 289–340.

had van het Hebreeuws niet meer geleerd dan het alfabet[1]. Dit laatste valt moeilijk te rijmen met het feit, dat Caroli reeds voor zijn eerste komst naar Zwitserland een Franse vertaling van de Psalmen had uitgegeven[2] en in 1537 de opdracht ontving, aan de nieuwe hogeschool te Lausanne het Oude Testament te doceren[3].

Wie was deze Caroli? „Een bekwaam theoloog en prediker, die aan de eerste manifestaties der hervorming deelnam, doch die, warhoofd die hij was, zelfingenomen, besluiteloos en van een weinig nauwgezette moraal, een plaag werd voor de andere dienaren van het evangelie", aldus de gebroeders Haag[4], die daarmede aangaven, hoezeer de man, die de Zwitserse hervormers enige jaren lang het leven zuur zou maken, door persoonlijke karaktereigenschappen gepredisponeerd scheen tot een leven vol conflicten.

Geboren in Rosay, een klein stadje ten z.o. van Parijs, was Pierre Caroli reeds tijdens zijn studiejaren aan de Sorbonne onder de invloed geraakt van Jacques Lefèvre d'Étaples en daarna, tijdens de uitoefening van het geestelijk ambt, gewonnen voor de ideeën, levende in de kringen rondom Guillaume Briçonnet, bisschop van Meaux, die streefden naar een reformatie binnen de kerk van Rome. Na zijn terugkeer naar Parijs in 1524 legde Caroli in zijn prediking over de brieven van Paulus in een der stadskerken vrijmoedig getuigenis af van een reformatorische gezindheid[5]. Blijkens de aanklacht, die de Sorbonne tegen haar vroegere alumnus indiende, leerde deze de rechtvaardiging door het geloof, onder het laatste uitdrukkelijk niet verstaande een historisch geloof doch het vertrouwen op de beloften Gods. Hij sprak prijzend over het begrip voor de Schrift, door de reformatie gewekt, en keerde zich tegen „aardse tempels, zegening en besprenkeling met wijwater, tegen de beelden als middelen om met God in gemeenschap te komen". „Men komt niet tot de kennis Gods door scheppingen van mensenhand", aldus Caroli in deze tijd. Er bestaat geen reden om de eerlijkheid dezer uitspraken te betwijfelen. Dat zij getuigden van moed, staat eveneens vast.

Uit de berichten over Caroli's evangelisatorische activiteit in deze periode blijkt niets van de door Calvijn bij herhaling gereleveerde

---

[1] *CO*, VII, c. 306.
[2] Douen, *L'imprimeur Simon du Bois et le Réformateur Pierre Caroly 1529–1543* in *Bulletin de l'histoire du protestantisme français*, T. XLV, p. 200 ss.
[3] A. L. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, T. IV, p. 167.
[4] *La France Protestante*, III, p. 770.
[5] A. L. Herminjard, *l.c.*, I, p. 227, 240, 292.

intellectuele inferioriteit. Integendeel, in een brief, waarin de te Madrid gevangengehouden koning Frans I, toen nog geboeid door de evangelische stromingen in zijn land, bij het parlement van Parijs aandrong op schorsing van het proces tegen Caroli en zijn medestanders, werden dezen door de vorst gekwalificeerd als ,,personages de grand sçavoir et doctrine''[1].

Met voorbijgaan van Caroli's verdere lotgevallen in Frankrijk, vermelden wij van zijn bewogen levensloop slechts het volgende. In 1535 begaf hij zich naar Zwitserland en koos daar in de tweede helft van dat jaar de zijde der reformatie. In 1537 keerde hij terug naar Frankrijk en naar de kerk van Rome[2], zulks na het conflict, dat ons hier bezig zal houden. Weer twee jaren later keerde hij opnieuw terug naar Zwitserland, waar hij na een verzoening met zijn reformatorische vroegere tegenstanders weer onder de evangelischen opgenomen werd. In 1541 echter keerde hij zich definitief van de reformatie af om zich in Parijs te verzoenen met de Sorbonne[3]. Hij stierf, waarschijnlijk in Italië, als zoon van de kerk van Rome. Wij richten onze aandacht hier op de gebeurtenissen tijdens Caroli's eerste verblijf in Zwitserland in de jaren 1535–1537.

Zoals gezegd, was de oorzaak van het conflict tussen Caroli en de Frans-Zwitserse hervormers deels in het karakter van de Fransman, deels in theologische tegenstellingen gelegen. Wat betreft de persoonlijke verhoudingen, vanaf zijn eerste komst in Zwitserland irriteerde Caroli de hervormers door zijn aanmatigend optreden. Blijkbaar liet hij zich bijzonder voorstaan op zijn wetenschappelijke titels en op de posities, die hij in Frankrijk ingenomen had[4]. Na zijn verblijf te Basel gaf hij hoog op van zijn omgang met Erasmus aldaar[5]. Van een niet geringe eigendunk getuigt ook de exclamatie tegen Calvijn en de zijnen tijdens het debat te Bern: ,,ego hic sum ut Athanasius''[6]. Tijdens de in 1535 te Genève gehouden disputatio, die de invoering der reformatie in de stad inleidde, ergerde Caroli de evangelischen door zijn poging, het voorzitterschap aan zich te trekken[7].

Men krijgt de indruk, dat deze geldingsdrift de keerzijde was van

---

1 A. L. Herminjard, *l.c.*, I, p. 401 s.
2 A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 248–251.
3 A. L. Herminjard, *l.c.*, VII, p. 196 s.
4 A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 111.
5 *CO*, VII, c. 306.
6 *CO*, VII, c. 335; vgl. A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 242.
7 A. L. Herminjard, *l.c.*, III, p. 374, n. 7.

een diep-geworteld minderwaardigheidsgevoel, dat zich uitte in een bijzondere lichtgeraaktheid[1]. Indien deze indruk juist is, dan moet men constateren, dat Calvijns wijze van optreden Caroli slechts tot verzet kon prikkelen. De uitingen van superioriteitsbesef van de hervormer moesten wel met agressiviteit beantwoord worden door iemand, die zo lichtgeraakt was. Omgekeerd zou straks niets zulk een voldoening zijn voor een man als Caroli als het zien zitten van de Zwitserse hervormers op de beklaagdenbank, beschuldigd van ketterij.

Deze geldingsdrift werd door de reformatoren reeds spoedig in verband gebracht met hiërarchische aspiraties van roomse herkomst. Vooral Caroli's optreden te Lausanne gaf voedsel aan deze verdenkingen. Had zijn benoeming als eerste predikant aldaar boven Viret reeds kwaad bloed gezet bij diens vrienden[2], groot was de verontwaardiging, toen hij meende zulk een positie te bekleden, dat hij zich in een schrijven kon richten tot alle Frans-Zwitserse predikanten als „ad fratres qui agunt in ecclesiis sibi creditis"[3], waarmede hij zich een „ius inspectionis in ministros agri vicini" aanmatigde[4] en een nieuwe „tyrannis pontificia" trachtte op te richten[5]. Waarschijnlijk waren Caroli's aspiraties inderdaad een teken daarvan, dat zijn denken over kerkrecht en kerkorde nog sterke hiërarchische tendenties vertoonde[6] en dat hij hierin, als in vele andere opzichten, poogde, roomse en reformatorische beginselen te verenigen[7].

Gelijk Lefèvre d'Étaples en Briçonnet, heeft Caroli innerlijk nimmer radicaal voor de reformatie gekozen. Ware hij niet tot uitwijken genoopt geweest, waarschijnlijk zou hij de weg gegaan zijn van zijn

---

[1] *CO*, VII, c. 302. [2] A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 103, 109.
[3] A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 108 s.
[4] *CO*, VII, c. 307.
[5] A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 105, 111.
[6] Ed. Bähler, *a.a.O.*, S. 60.
[7] Het meest krasse voorbeeld van Caroli's aanmatiging was de brief, die hij op 14 mei 1543 vanuit Metz aan Farel schreef en waarin hij („Je Pierre Caroly, de l'authorité du sainct siège Apostolique, docteur en théologie à Paris, et compagnon indigne de Sorbonne, à la sustentation de nostra saincte Foy, et de l'honneur de ma Mère saincte église Romaine et catholique...") deze sommeerde („...une, deux, trois fois te somme..."), binnen 8 dagen hem te berichten, op welke plaats hij wilde verschijnen om over de Triniteit te disputeren. A. L. Herminjard, *l.c.*, VIII, p. 349 s. Karakteristiek is de aanhef van Farels antwoord: „Guillaume Farel, serviteur de Dieu, non seulement baptisé au nom du Père et du Filz et du sainct Esprit, un seul Dieu en trois personnes, mais aussi attiré à la cognoissance de l'Évangile de Jésus, et appellé par icelluy, pour prescher ceste tant saincte doctrine Évangélique, – au docteur Papal de l'université de Paris, jadis compagnon de Sorbonne, Pierre Caroly, qui tant de fois a tourné sa robbe, ...". A. L. Herminjard, *l.c.*, VIII, p. 369.

leermeester, die ,,als een tweede Mozes in de geest wel het diensthuis had verlaten, maar die stierf zonder voet gezet te hebben in het beloofde land van een vernieuwde kerk, dat hij van verre had gezien en gegroet''[1]. Zijn bewogen bestaan werd een bewijs van de onmogelijkheid van een duurzame vereniging van roomse en reformatorische gezichtpunten. Ook Caroli moest ontdekken: ,,wie hier niettemin een synthese zoekt, blijft in een grensgebied verwijlen, waar hij nimmer thuis is''[2]. Als een geestelijke ,,Heimatlose''[3] heeft hij de grenzen dan ook herhaaldelijk overschreden.

Reeds tijdens de disputatio te Genève in 1535 was Caroli's onbeslistheid gebleken. Zelf heeft hij later beweerd, dat hij ,,te goeder trouw heeft gestreden voor de katholieken tegen Farel en Viret[4]. Calvijn echter verklaarde, dat de acta duidelijk aantoonden, dat Caroli zich te Genève accoord verklaarde met de leer van Viret en Farel, die hij voor heilig en orthodox zeide te houden. Hij zou het offerkarakter van het avondmaal, de aanbidding van het sacrament en de lichamelijke presentie van Christus in het sacrament bestreden hebben[4]. Uit mededelingen van Farel betreffende de disputatio kan blijken, dat Caroli inzake rechtvaardiging, vrije wil en de verhouding tussen genade en goede werken gelijk dacht als de reformatoren. Hij zou zich beroepen hebben op uitspraken van Augustinus in de pelagiaanse strijd. Over de mis echter zou hij zo gesproken hebben, dat hij grote lof oogstte van de r.k. getuigen[5]. Deze tegenstrijdigheden in de berichtgeving zijn te verklaren uit de tegenstellingen, die Caroli in zijn houding trachtte te verenigen. Zij kenmerkten zijn optreden ook nadat hij tijdens een verblijf van ruim een halfjaar te Basel (eind aug. 1535 tot maart 1536), waar hij o.a. Calvijn leerde kennen, uiterlijk de partij der reformatie gekozen had.

De eigenlijke moeilijkheden begonnen, toen Caroli als predikant te Lausanne in jan. 1537 de voorbede voor de gestorvenen begon te leren, zij het met restrictie ,,non ut peccatis solvantur, sed ut quam celerrime suscitentur''[6]. Uiteraard zagen de hervormers hierin een teken van zijn blijvende sympathie voor de roomse religie. Een maand later begon Caroli tijdens een heftig twistgesprek ten over-

---

[1] H. Vuilleumier, *l.c.*, p. 168.

[2] W. F. Dankbaar, *Op de grens der reformatie: De rechtvaardigingsleer van Jacques Lefèvre d'Étaples* in *Ned. Theol. Tijdschr.*, jaarg. 8, blz. 329 vlg.

[3] H. Vuilleumier, *l.c.*, p. 610 s. [4] *CO*, VII, c. 304. [5] *CO*, XI, c. 45 seq.

[6] A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 188. Samenvatting van Caroli's opvattingen in de „Defensio", *CO*, VII, c. 328 seq.

staan van de raad van Lausanne Viret van arianisme te beschuldigen en een belijdenis van rechtzinnigheid van hem te eisen[1]. Toen Genève besloot, Calvijn naar Lausanne te zenden om Viret bij te staan, werd deze bij de twist betrokken. Ten overstaan van een vijftal commissarissen van Bern, die voor een andere aangelegenheid juist in Lausanne waren, werd een dispuut gehouden, waarin Caroli de kwestie van de voorbede voor de gestorvenen ontweek, zeggende, dat hij hierover slechts voor de raad en de predikanten van Bern verantwoording wenste af te leggen, en Viret, Farel, Calvijn en hun aanhangers van arianisme beschuldigde[2]. Vanaf dit moment was dus ook Calvijn het voorwerp van Caroli's aanklachten.

Hoe onverwachts deze ernstige beschuldigingen ook kwamen voor degenen, die het dispuut bijwoonden, geheel nieuw waren zij niet. In 1534 reeds had Berthold Haller te Bern aan Bullinger geschreven, dat hij vreesde, dat Farel deelde in de ketterij van Claude d'Aliod[3]. Gevoed werd deze verdenking waarschijnlijk doordat d'Aliod, een door Servet geïnspireerde anti-trinitariër, vertelde, in Farel een medestander te hebben[4]. In november 1535 had Simon Grynaeus aan Farel geschreven over Caroli, die toen in Basel vertoefde: „hij vreest, dat gij in uw gevoelens περὶ τῆς τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ Θεότητος u niet standvastig genoeg aan de waarheid houdt. Deze verdenking heeft bij hem post gevat naar aanleiding van een boekje van u"[5]. Het bedoelde boekje was Farels „Sommaire", waarvan in 1534 de tweede druk verschenen was. In dit geschrift ontbraken de klassieke formuleringen van het christologisch en trinitarisch dogma. Farel koos welbewust zijn uitgangspunt in de Heilige Schrift en wilde alles vermijden, wat kon doen denken aan scholastische speculaties[6]. Deze afkeer van de speculatie deed hem in zijn „Sommaire" meer spreken over Gods werk in Christus dan over de mysteriën van het Goddelijk wezen[7]. Bovendien was het geschrift niet bedoeld

[1] A. L. Herminjard, *l.c.*, IV p. 184; VI, p. 84.

[2] A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 185: „totam nostram cohortem Ariano errore inquinatam pronunciavit".

[3] A. L. Herminjard, *l.c.*, III, p. 174.

[4] *Ibid.*, n. 7. Vgl. *Guillaume Farel*, p. 400.

[5] A. L. Herminjard, *l.c.*, III, p. 374.

[6] G. Farel, *Le Sommaire* (1534), ed. J. G. Baum, Genève 1867, p. 4.

[7] *Guillaume Farel*, p. 30. In het derde hoofdstuk van het geschrift wordt over Christus' persoon gezegd: „Iesuchrist, vray filz de Dieu, le bras, puissance, parolle & sapience du pere. Auquel comme homme, Dieu a esleu son sainct temple, son habitation, son tabernacle, le sainct des sainctz, le propitiatoire ou sont tous les thresors de sapience & sagesse, & ou toute la diuinite habite: non pas comme en lombre & figure, mais comme au corps & verite, auquel est consommee & parfaictement accomplie toute lœuure de Dieu". *Sommaire*, p. 10 s.

als een dogmatiek doch veeleer als een eenvoudig leerboekje met evangelisatorische strekking, bij het schrijven waarvan Farel vooral aan de eenvoudigen gedacht had[1].

Calvijn was dus niet de eerste, die door Caroli van heterodoxie verdacht werd. Het schokkende echter van de gebeurtenissen te Lausanne was gelegen in het feit, dat de aanklager zich thans niet langer beperkte tot het uiten van verdenkingen in het persoonlijk verkeer, doch door zijn wijze van optreden deze voor het forum der gehele kerk bracht, daarbij de Frans-Zwitserse reformatie als zodanig in een bedenkelijk daglicht stellende. Dit geschiedde op een ogenblik waarop deze reformatie nog nauwelijks tijd gehad had, wortel te schieten in het kerkelijk en nationaal leven. Bovendien was te vrezen, dat de onverkwikkelijke twist de Zwitserse reformatie nog meer verdacht zou maken bij de Duitsers dan zij toch reeds was, en dat juist in een tijd, waarin Bucer met instemming van Calvijn zich grote inspanningen getroostte om de eenheid tussen Duitsers en Zwitsers te bewerkstelligen[2]. Deze pogingen moesten wel gedoemd zijn tot mislukking, indien de Duitsers tot de conclusie zouden komen, dat in Zwitserland heterodox gedacht en geleerd werd betreffende Christus en de Drieëenheid. Het is dus te begrijpen, dat men te Genève de beschuldiging van arianisme de verschrikkelijkste van Caroli's aanklachten achtte[3].

Welke gronden kan deze gehad hebben, ook Calvijn van arianisme te verdenken? Hij kon hiertoe bezwaarlijk aanleiding vinden in de „Institutie" van 1536, waarin de hervormer zich immers in de uitlegging van het christologisch gedeelte van het apostolicum bediend had van de klassieke terminologie[4], en die een onbevangen lezer

---

[1] Vgl. ook het volgende citaat uit de „Epistre aux Lecteurs fideles", toegevoegd aan de uitgave van 1552: „Et singulierement en touchant l'Essence de Dieu & la Diuinité, ie n'ay voulu en parler que le plus simplement qu'il m'a esté possible, sans mener les lecteurs à considerer Dieu en son essence nue qui est à tous incomprehensible. Mais pour un commencement, afin que l'esprit des simples ne fust trop chargé en touchant le tres haut mystere de la Trinité & la distinction des trois personnes, me suis arresté à parler de Dieu & le proposer ainsi qu'il s'est declairé, les choses qu'il a faites & en la grande charité que le Père nous a monstré, en donnant son Filz pour nous & en ce que le Filz eternel s'est fait homme & a tant enduré pour nous & en l'effect ou operation du St. Esprit en nos cœurs, affin que les simples entendant cecy, sans estre plus pressés pour le commencement, puissent plus auant proceder: car chascun sait bien qu'il faut petit à petit, selon la capacité des espritz, proceder, & n'est pas besoin que celui qui escrit, mette tout ce qu'il sait & cognoist partout & en tout ce qu'il escrit". *Sommaire*, p. IX.

[2] W. Nijenhuis, *a.w.*, blz. 113 vlg. [3] A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 185.

[4] „Qua confitemur nos credere in Iesum Christum, quem persuasum habeamus, unicum esse Dei patris fillium, non ut fideles, adoptione duntaxat et gratia, sed naturalem et ab aeterno ex patre genitum. Sic enim a caeteris omnibus ipsum discernimus, dum unicum vocamus. Ut, quatenus Deus est, sit unus cum patre Deus, eiusdem naturae

moeilijk tot de conclusie kon brengen, hierin te doen te hebben met heterodoxe christologische en trinitarische opvattingen.

Wel valt op, dat Calvijn na deze passage gemeend heeft, te moeten waarschuwen tegen het speculeren over de geheimenissen van het Goddelijk wezen, die immers het menselijk verstand te boven gaan en daarom eer aanbeden dan rationeel doordacht en besproken kunnen en moeten worden[1]. Men treft hier dezelfde afkeer van het in de middeleeuwse theologie zo overheersende speculatieve denken aan, die wij ook bij Farel vonden. Deze afkeer was kenmerkend voor de gehele reformatie en vond zijn klassieke uitdrukking in Melanchthons uitspraak in de inleiding van de eerste uitgave der ,,Loci'': ,,hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non eius naturas, modos incarnationis contueri''. Uit deze en dergelijke waarschuwingen tegen de overmoed der speculatie te concluderen tot christologische en trinitarische heterodoxie kon slechts berusten op een ernstig misverstand.

Wat betreft de Catechismus van Genève, waarvan de Franse uitgave in het begin van 1537 verscheen, hierin hebben wij evenmin als in Farels ,,Sommaire'' te doen met een wetenschappelijke dogmatiek. Hij was bedoeld als eenvoudig leerboek, ,,une briefve somme et facile de la foy crestienne''[2], waarin geen plaats was voor dogmatische uiteenzettingen, die voor de eenvoudigen onbegrijpelijk waren.

Calvijn zelf was overtuigd, dat dit belijdenisgeschrift duidelijk de overeenstemming des geloofs tussen de Geneefse en de oude kerk liet zien. Daarom citeerde hij te Lausanne dan ook tot zijn verdediging een passage uit het boekje[3]. Caroli echter verklaarde zich hierdoor geenzins overtuigd van Calvijns orthodoxie. ,,Weg met die nieuwe belijdenissen, laten wij liever de drie symbolen ondertekenen,''

---

ac substantiae seu essentiae, non aliter quam persona distinctus, quam propriam ac distinctam a patre habet", *CO*, I, c. 64.

Over de Heilige Geest: ,,Ubi confitemur, nos credere spiritum sanctum, verum cum patre ac filio Deum esse, tertiam personam sacrosanctae trinitatis, patri et filio consubstantialem ac coaeternum, omnipotentem, omniumque creatorem. Sunt enim personae tres distinctae, una essentia, ut dictum est", *CO*, I, c. 71.

[1] ,,Quidquid autem est humanae sapientiae, hic submitti ac velut captivum teneri decet, nihilque aut curiose argutando, aut haesitando huiusmodi mysteria adorari, quae omnem humani sensus captum longe superant", *CO*, I, c. 64. ,,Quae, ut alta sunt atque abdita mysteria, ita adorari magis quam excuti oportet; quando neque ad ingenii nostri, neque ad linguae rationem ac modulos exigi aut debent, aut queunt", *CO*, I, c. 71.

[2] *CO*, X[1], c. 13.

[3] ,,Dum Patrem, Filium ac Spiritum nominamus, non tres deos nobis fingimus; sed, in simplicissima Dei unitate, et Scriptura et ipsa pietatis experientia Deum Patrem, ejus Filium ac Spiritum nobis ostendunt; ut concipere intelligentia nostra Patrem nequeat quin et Filium simul complectatur, in quo viva ejus imago relucet, et Spiritum, in quo

riep hij uit. Voor hem, die innerlijk niet los van Rome en in vele opzichten een conservatieve geest was, waren Calvijn en de zijnen nieuwlichters. Hun catechismus ontbeerde het kenmerk van het ware, omdat de klassieke, door de traditie geijkte christologische en trinitarische formuleringen er niet in voorkwamen. Voor Caroli was niet slechts de inhoud van het oudkerkelijke belijden, doch ook de vorm, waarin deze was overgeleverd, normatief. Blijkbaar hield het geloof in het geïnspireerd zijn van de leerbeslissingen der concilies[1] voor hem ook het aannemen van een verbale inspiratie der symbolen in. Daarom wenste hij, dat de Zwitsers deze zouden ondertekenen. De eis werd door Calvijn afgewezen, omdat, zoals hij zeide, hij en de zijnen wel trouw hadden gezworen aan het geloof in de ene God doch niet aan het geloof in Athanasius, van wiens symbool hij bovendien verklaarde, dat het nimmer door een wettige kerk was aanvaard[2]. Zijn standpunt was, dat hij ,,non solere quidquam pro Dei verbo approbare, nisi rite expensum"[3].

Overeenkomstig het verlangen van de aanklager werd de behandeling van het geschil voortgezet ten overstaan van het consistorie van Bern. Over de gang van zaken aldaar heeft Calvijn uitvoerig bericht in zijn ,,Defensio"[4]. De te Lausanne geuite beschuldigingen werden herhaald. Na Calvijns krachtige verdediging trok Caroli zijn aanklacht tegen hem en Viret in, bleef echter verdenkingen uiten ten aanzien van de afwezige Farel. Viret en Calvijn verzochten daarop aan de raad van Bern, zo spoedig mogelijk een synode bijeen te roepen, opdat een definitieve uitspraak gedaan zou kunnen worden, waardoor de gehele reformatorische beweging in Frans-Zwitserland bevrijd zou worden van de last, die Caroli's beschuldiging op haar legde, zo lang hij ook slechts één van haar leiders van heterodoxie verdacht.

Dat het onheil, dat Calvijn en de zijnen van deze verdenking vreesden, niet denkbeeldig was, bleek uit het feit, dat de geruchten

---

potentia virtusque ejus conspicua est. In uno igitur Deo tota mentis cogitatione defixi haereamus, interim tamen Patrem cum Filio et Spiritu suo contemplemur... Filius Dei praedicatur, non, ut fideles, adoptione duntaxat et gratia, sed naturalis et verus, ideoque unicus, ut a caeteris discernatur. Dominus autem noster est, non tantum secundum divinitatem, quam cum Patre unam ab aeterno habuit, sed in ea carne in qua exhibitus nobis fuit", *CO*, V, c. 337 seq.; A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 185.

[1] Vgl. Heinrich Bacht S. J., *Sind die Lehrentscheidungen der ökumenischen Konzilien göttlich inspiriert?* in *Catholica. Vierteljahreschrift für Kontroverstheologie*, 13. Jahrg., Münster 1959, S. 128–139.

[2] A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 185 s.

[3] A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 189.

[4] *CO*, VII, c. 308 sqq.

betreffende ariaanse ketterij hier en daar zoal geen volstrekt geloof, dan toch wel onzekerheid wekten. Op de algemene sympathie der andere Zwitserse steden kon Genève niet rekenen. Dat in Bern weinig begrip getoond werd[1], kan ons niet verwonderen, gezien de gehele geschiedenis van spanningen en conflicten tussen beide steden. Ernstiger was het feit, dat de geruchten ook in Straatsburg en Basel onbehagen gewekt hadden[2]. Men kon met recht vrezen, dat de eenheid der reformatie bedreigd werd.

De synode kwam bijeen te Lausanne op 14 mei 1537. Onder leiding van de Bernse predikanten Kunz en Megander vergaderden meer dan honderd predikanten uit het gebied van Bern. Uit Genève waren Farel, Calvijn en Coraud aanwezig[3]. Viret gaf een uiteenzetting van zijn geloof in de drieënige God, waarin hij de termen persona en trinitas niet gebruikte. Zijn verklaring werd door Caroli onvoldoende bevonden. Deze begon daarop op emotionele wijze het Nicenum en het Athanasianum te reciteren. Na een ongemeen heftige woordenwisseling legde Calvijn aan de synode een belijdenis voor, die bedoelde zowel de eenstemmigheid der Zwitsers als de overeenstemming hunner leer met de Heilige Schrift aan te tonen[4].

De belijdenis begint met de opmerking, dat „de menselijke geest bij het overdenken van de majesteit Gods vaak geheel blind is, zodat zij niets vermag dan zich te verwikkelen in eindeloze dwalingen". Opnieuw meende Calvijn dus te moeten waarschuwen tegen een overmoedig speculatief doordringen in de geheimenissen van Gods wezen. Daarom, aldus de hervormer, willen wij alleen maar uitgaan van het Woord Gods, „nihil de ipso cogitemus nisi cum eius verbo, de ipso nihil loquamur nisi per eius verbum". Sobrietas en reverentia in de woordkeus, reeds vereist in een gewoon alledaags niet tevoren overwogen gesprek, zijn te meer nodig in een openbare confessie, „ut nihil in ea deprehendatur quam ipsissima scripturae veritas, exquisitis ac solennibus verbis religiose composita". Daarom wensten Calvijn en zijn vrienden geen belijdenis, „die een samenraapsel was van allerlei menselijke leringen, doch een die zorgvuldig aan de rechte maatstaf der Schrift was genormeerd". Het geloof is toch, naar het woord van de apostel, uit het gehoor, het gehoor uit het Woord Gods. „Iam si religionis confessio nihil aliud est quam conceptae intus

---

[1] „Vide quantum negotii nobis facturi sint Galli illi superstitiosi, ne dicam seditiosi", aldus Megander aan Bullinger op 8 maart 1537. A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 200.
[2] A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 241 s., 252 s., 254 s.
[3] Zie voor het volgende Calvijns „Defensio", *CO*, VII, c. 310 sqq.
[4] *CO*, VII, c. 311–314.

fidei testificatio, ut solida sit et sincera, e puris scripturae fontibus petitam esse oportet". Een duidelijker afgrenzing van alle speculatieve theologie was nauwelijks denkbaar[1].

Elders in zijn „Defensio" heeft Calvijn zich met name beroepen op Hilarius' geschrift „De Trinitate" om aan te tonen, dat de kerkvaders even wars van speculatie waren. Hilarius waarschuwt immers tegen het „agere illicita", tegen het „ineffabilia loqui", tegen het „inconcessa praesumere". „Nadat hij de Vader, de Zoon en de Heilige Geest heeft genoemd, vervolgt hij, dat al wat meer gezocht wordt, de maat van de verstaanbare taal, van de zinvolle bedoeling en van het bevattingsvermogen te buiten gaat"[2].

Niet alleen tegen een speculatief theologiseren waarschuwde Calvijn, doch ook tegen een simpel ongereflecteerd biblicisme, dat meende in het belijden der kerk geen andere woorden te mogen gebruiken dan die in de Schrift voorkomen. Onder een zuivere belijdenis moest men echter naar de mening van de hervormer niet een stuk verstaan dat „op bijgelovige wijze uit louter schriftwoorden is aaneengeweven en samengeflanst; maar wij beweren, dat zij moet bestaan uit die woorden, die hun zin hebben binnen het geheel der schriftuurlijke waarheid en die zo min mogelijk stotend zijn, zodat zij de oren der gelovigen niet kunnen kwetsen, alsook God niets toedichten, wat Zijn majesteit onwaardig is"[3].

Het waren dus twee voorwaarden, die Calvijn aan een confessie stelde: zij moest in overeenstemming zijn met de Heilige Schrift, en zij moest uitdrukking zijn van de levende geloofservaring; anders gezegd: zij moest existentieel zijn en zij mocht de grenzen der openbaring niet op speculatieve wijze overschrijden.

Wanneer Calvijn komt tot de eigenlijke confessie, waarin hij de ongefundeerdheid van Caroli's aantijgingen wil aantonen en waarin begrippen als natura, essentia, hypostasis en substantia wel, doch trinitas en persona niet gebruikt worden om het trinitarisch geloof uit te drukken, dan accentueert hij het feit, dat het in het geloof gaat om een practische kennis. „Quae practica notitia certior haud dubie est qualibet otiosa speculatione". „Want daar aanschouwt de gelovige ziel het meest de tegenwoordigheid Gods en raakt zij haar bijna aan, waar zij gevoelt, dat zij levendgemaakt, verlicht, gered, gerechtvaardigd en geheiligd wordt. Daarom moet ook uit diezelfde

[1] *CO*, VII, c. 311 seq.
[2] *CO*, VII, c. 318.
[3] *CO*, VII, c. 312.

bronnen het bewijs voor de goddelijkheid van de Heilige Geest geput worden. Want het is ver van alle schepselmatigheid wat de Schriften hem toekennen en wat wij zelf door de waarachtige geloofservaring leren kennen"[1].

Tegen niet minder dan tien plaatsen van de door Calvijn ingediende belijdenis is Caroli in het geweer gekomen, „quemadmodum Sorbonistis solenne est", naar de hervormer verklaart. Op een andere plaats spreekt hij over „Caroli dialogismum"[2]. Men ziet uit deze uitdrukkingen, hoezeer de wijze van denken en disputeren van de tegenstander de Zwitsers tegenstond. Na de weerlegging bleven twee bezwaren bestaan, waarvan er een gelegen was in het feit, dat de termen trinitas en persona ontbraken.

De hervormers verklaarden, nimmer teruggeschrokken te zijn voor het gebruik dezer woorden. Integendeel, Calvijn beriep zich op zijn geschriften – hij bedoelde zijn „Institutie" –, waarin hij degenen, die de termen vermeden, juist had berispt. Waarom zij dan toch in hun belijdenis te Lausanne van hun gebruik hadden afgezien? In de eerste plaats „wilden zij niet met een dergelijke tirannie goedkeurend instemmen, als zou, wanneer er over de zaak zelf reeds meer dan voldoende overeenstemming was, het geloof gebonden zijn aan woorden of lettergrepen". In de tweede plaats wilden zij niet door toe te geven aan Caroli's eis de schijn op zich laden, hiermede schuld te belijden. Dat zij tegen de door Caroli zo zeer geaccentueerde uitdrukkingen op zich zelf geen bezwaar hadden, bleek volgens Calvijn later uit het feit, dat zij in zijn tegenwoordigheid de Confessio Helvetica – bedoeld is de Confessio Helvetica Prior van 1536 – aanvaardden, waarin de woorden trinitas en persona voorkwamen. Ook ten overstaan van de predikanten van Bern hadden zij verklaard, dat „voces istas trinitatis et personarum plurimum ecclesiae Christi commodare"[3]. Zij verklaarden ook, geenszins van plan te zijn, zich in woord of geschrifte dan wel in publieke samenkomsten van het gebruik dezer woorden te zullen onthouden. Indien echter iemand anders het gebruik der termen zou nalaten, dan wilden Calvijn en zijn vrienden, hoezeer zij zulk een houding ook zouden afkeuren en de bewuste persoon tot andere gedachten zouden trachten te brengen, deze, indien hij met hen eenstemmig was in hetzelfde geloof, niet uit de kerk verwijderen of hem als een heterodoxe beschouwen.

---

[1] *CO*, VII, c. 312 seq.
[2] *CO*, VII, c. 317.
[3] *CO*, VII, c. 319.

Bij alle trouw aan de zaak, die in de oudkerkelijke symbolen was uitgedrukt, wilde Calvijn zich ten aanzien van de terminologie een zekere vrijheid voorbehouden. In geen geval wilde de hervormer het belijden van de kerk van zijn eigen tijd beperken tot een formeel herhalen van de vroegere belijdenissen. Allerminst wilde hij woord en zaak dusdanig stringent met elkander verbinden, dat het gebruik van enkele klassieke uitdrukkingen zou beslissen over iemands orthodoxie. Zijn standpunt impliceerde een zeker eclecticisme[1] in de terminologie van het belijden, waarvan de hervormer ook bij andere gelegenheden, b.v. in het belijden aangaande het avondmaal[2], blijk zou geven. Wanneer wij zien, dat Calvijn ook in de Schrift een vrijheid van woordgebruik vond, voortkomende uit het verlangen, de zaak op passende wijze te vertolken[3], dan kan het ons niet verwonderen, dat hij deze vrijheid in het belijden der kerk gehandhaafd wilde zien.

Het gebruik van een bepaalde terminologie hing voor Calvijn mede af van de plaats en de situatie, waarin de handeling der belijdenis plaats vond. Het maakte b.v. een groot verschil, of men te doen had met een kort belijdenisgeschrift of een leerboek, bestemd voor eenvoudige gemeenteleden, dan wel met een dogmatisch handboek.

Later, in de „Institutie" van 1559, zou Calvijn mede onder invloed van het conflict met Servet, het gebruik van de klassieke terminologie in de triniteitsleer van harte verdedigen tegen de biblicisten[4], aanvoerende, „dat de kerk door de grootste noodzaak gedwongen wordt, de woorden „Drieëenheid" en „Persoon" te gebruiken"[5]. Maar ook dan nog zou hij verzuchten: „waren ze maar begraven, wanneer slechts dit geloof bij allen vaststond, dat de Vader en de Zoon en de Geest één God zijn, en dat toch niet óf de Zoon de Vader is óf de Geest de Zoon, maar dat ze door een zekere eigenaardigheid onderscheiden zijn." Met een beroep op de patres zou hij wijzen op de grote verschillen in uitdrukkingswijze terzake van het trinitarisch dogma in de oude kerk, met name tussen oost en west.

---

[1] Men zou zelfs van opportunisme kunnen spreken, indien men deze term dan maar niet in pejoristische zin wil verstaan. Zie P. Polman, *l.c.*, p. 77: „Cette attitude de Calvin ne fut rien autre que la manœuvre d'un opportuniste: il s'agissait pour lui, en cette affaire, d'une question libre, de terminologie, car dans cet ordre de choses il n'allait pas aussi loin que Mélanchthon. Comme Luther, dans la doctrine trinitaire, il se résigna à faire usage de la terminologie ancienne parce qu'il était difficile d'en façonner une meilleure, qui exprimerait aussi exactement la même pensée théologique".

[2] W. Nijenhuis, *a.w.*, blz. 129, 193 vlg.

[3] *CO*, XLIX, c. 49. *Comm. ad Rom.*

[4] Vgl. echter ook de „Institutie" van 1536, *CO*, I, c. 59 seq.

[5] *Inst.*, I, 13,3.

Met instemming zou hij gewag maken van de ,,verontschuldigingen van Augustinus, dat dit woord door de noodzaak afgedwongen is wegens de armoede der menselijke wijze van uitdrukken, waar het een zo grote zaak betreft, niet opdat uitgedrukt zou worden hoe het is, maar opdat niet verzwegen zou worden hoe de Vader en de Zoon en de Geest drie zijn'', waaraan hij de vermaning zou toevoegen: ,,en deze ingetogenheid van heilige mannen moet ons tot een waarschuwing zijn, dat wij niet zo streng terstond op hen een brandmerk drukken, die niet willen zweren op de woorden, die door ons zijn opgesteld.'' Veeleer zouden de mensen de tijd moeten krijgen, de betekenis dezer woorden te ontdekken en zich ,,langzamerhand te gewennen aan deze nuttige wijze van spreken.'' Ook in de ,,Institutie'' van 1559 zou Calvijn verklaren, dat de zaak belangrijker was dan de formulering. ,,Wanneer dit zonder bedrog erkend wordt, dan geven wij niets om woorden''[1].

Hiermede hangt samen het reeds geconstateerde feit, dat de Godskennis voor Calvijn van practische aard was. De practica notitia was een afwijzing van de scholastische speculatie[2]. Calvijns interesse voor de vragen van christologie en triniteitsleer waren onverbrekelijk verbonden met zijn soteriologie. Dat het om een practica notitia te doen was in plaats van een otiosa speculatio, wilde concreet zeggen, dat in geloof en belijden het hoofdaccent lag op de ,,levendmaking, de verlichting, de redding, de rechtvaardiging en de heiliging.'' Calvijns christologie was soteriologisch bepaald[3]. In Caroli's denktrant en wijze van discussiëren daarentegen heeft Calvijn de speculatieve en rationalistische wijze van theologiseren gezien, die volgens hem kenmerkend waren voor de kerk van Rome. De wijze, waarop Calvijn hierover in zijn ,,Defensio'' telkens weer opmerkingen gemaakt heeft, doet ons zien, dat dit verschil in het conflict een belangrijke rol gespeeld heeft.

Een enkel woord moet nu nog gezegd worden over Calvijns weigering, de oudkerkelijke symbolen te ondertekenen en over zijn kritiek op deze belijdenissen.

Wat betreft de weigering tot ondertekening, hierover heeft de hervormer uitdrukkelijk verklaard, dat deze niet ingegeven was door de wens, het gezag der symbolen in discussie te stellen, doch door de

---

[1] *Inst.*, I, 13,5.
[2] Vgl. K. H. Miskotte, *De practische zin van de Eenvoud Gods*, Amsterdam 1945, blz. 17–26.
[3] J. Koopmans, *a.w.*, blz. 87.

wijze van optreden van de aanklager, die de zaak zo gesteld had, dat ondertekening wel zoveel moest betekenen als ,,een uitstrekken van de hals'' om zich door de beul de genadeslag te laten geven, een bekentenis van het ten laste gelegde. Dat bij de afwijzing der ondertekening in Calvijns houding een gekrenkt eergevoel eveneens een rol speelde, valt moeilijk te ontkennen, gezien de toon zijner ,,Defensio''. Voor de hervormer, die de rechte leer als de ziel der kerk beschouwde, was het heel moeilijk te verdragen, dat hij zelf wegens ketterij aangeklaagd werd.

Zoals immer is echter ook in dit geval een louter psychologische verklaring ontoereikend. Belangrijker is het zakelijke motief van de weigering tot ondertekening der symbolen, door Calvijn aldus samengevat: de Frans-Zwitserse hervormers ,,wilden niet, dat een dergelijk voorbeeld van tirannie in de kerk ingevoerd zou worden, daarin bestaande, dat hij, die niet naar het voorschrift van een ander gesproken zou hebben, als ketter beschouwd zou worden''[1]. Caroli had immers gezegd, dat niemand zonder de drie symbolen christen kon zijn. Calvijn en zijn Geneefse collega's hadden daartegenover reeds eerder verklaard, wel trouw te hebben gezworen aan het geloof in de ene God, maar niet aan het geloof in Athanasius[2].

Men heeft Calvijns houding zeer verschillend geïnterpreteerd. De Amerikaanse Calvijn-onderzoeker J. Th. McNeill meent, dat Calvijn de ondertekening der symbolen weigerde ,,on grounds of liberty of conscience''[3]. Deze verklaring houdt o.i. een misvatting in ten aanzien van de reformatie in het algemeen en van Calvijns werk in het bijzonder. Het was de hervormers n.l. niet om de vrijheid van het menselijk geweten te doen – deze tendens was eer kenmerkend voor renaissance en humanisme –, doch om de vrijheid van het Woord Gods. Zij dachten meer kerkelijk dan individualistisch. Dit geldt zeker ook ten aanzien van Calvijns houding tegenover de belijdenis der kerk.

A. Lang heeft in Calvijns weigering tot ondertekening een bewijs gezien van ,,seine reformatorische Selbständigkeit und Unabhängigkeit gegen jede Art kirchlicher Überlieferung''[4]. In dezelfde richting denkt Fr. Wendel, als hij zegt: ,,Calvin ne voulait sans doute pas se donner l'apparence d'accorder la moindre valeur à la tradition

---

[1] *CO*, VII, c. 315.
[2] A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 185 s.
[3] J. Th. McNeill, *l.c.*, p. 142.
[4] A. Lang, *a.a.O.*, S. 41.

en matière dogmatique"[1]. Ook deze verklaringen kunnen ons niet overtuigen. Wanneer men ziet, hoe Calvijn zich in zijn „Defensio" bij herhaling beroepen heeft op de patres, vooral op Augustinus[2], dan moet men concluderen dat Lang en Wendel te ongenuanceerd denken over de rol, die de traditie voor de hervormer speelde in het conflict met Caroli.

Ed. Bähler, die in zijn grote, niet overal even nauwkeurige artikel „Petrus Caroli und Johannes Calvin" zijn gunsten tussen de twee rivalen zeer ongelijk verdeelt, acht Caroli's verdenking tegenover de hervormers begrijpelijk en gerechtvaardigd. „Dass man vor dem Trinitätsdogma gleichsam im Vorbeigehen höflich grüssend den Hut abgezogen hatte, ohne innere Teilnahme an diesem von der alten Kirche so hoch gehaltenen Lehrstück, hatte Caroli, der alte Dokter der Sorbonne, im ganzen doch richtig herausgefunden." Deze beschouwingswijze kan ons evenmin bevredigen als die van Lang en Wendel. Bovendien legt de Zwitserse schrijver, die voor bovengenoemde stelling geen enkele bewijsplaats aanvoert (terwijl de bewijzen voor het tegendeel in de „Defensio" in menigte opgetast liggen), een merkwaardig misverstand aan de dag ten aanzien van de betekenis van het begrip practica notitia, door dit in ethiserende richting om te buigen[3]. Dat hier de reden van Calvijns hardnekkige weigering niet gelegen is, kan iedereen bekend zijn, die zich serieus met zijn werk heeft beziggehouden.

Koopmans verklaarde Calvijns verzet tegen wat deze noemde: een nieuwe tirannie in de kerk, uit zijn geestelijke opvatting van de symbolen in tegenstelling tot de wettelijke opvatting van Caroli[4]. Deze verklaring wijst in de goede richting. Toch mag de vraag niet verzwegen worden, of werkelijk ieder „wettelijk" verstaan van de belijdenissen der kerk Calvijn vreemd was. Enige onderzoekers[5] hebben gewezen op het huns inziens merkwaardige verschijnsel, dat Calvijn ten aanzien van de oudkerkelijke symbolen in het conflict met Caroli zelf een andere houding aannam dan hij van de burgers van Genève eiste tegenover de confessie van hun eigen kerk. Immers verwachtte Calvijn, die zelf de ondertekening van het Nicenum en het Athanasianum weigerde, van de burgerij zijner stad, dat zij de eed aflegde op de „Confession de la Foy." Deze handeling nu maakte duidelijk, dat voor Calvijn een belijdenis een bindend, ver-

---

[1] Fr. Wendel, *l.c.*, p. 33. [2] L. Smits, *l.c.*, p. 69 s.
[3] Ed. Bähler, *a.a.O.*, S. 72 f. [4] J. Koopmans, *a.w.*, blz. 39.
[5] A. Lang, *a.a.O.*, S. 41; Ed. Bähler, *a.a.O.*, S. 78; J. Th. McNeill, *l.c.*, p. 142.

plichtend, „wettelijk" karakter had en dat de invoering der reformatie betekende, dat een hele samenleving deze binding en verplichting erkende. Deze visie lag opgesloten in Calvijns opvattingen betreffende de verhouding van kerk en staat. Nu mag men echter geen tegenstelling construeren tussen deze wettelijke eis van de eedsaflegging op de confessie en een geestelijk verstaan ervan. Integendeel, de eed op de belijdenis, hoe wettelijk zij formeel ook was, had een religieus karakter. Zij markeerde de overgang van de valse tot de ware religie. Het voldoen aan de gestelde eis betekende ,dat de stad, in haar geheel, had gekozen voor de reformatie en voor de belijdenis der reformatie, ook in haar geheel. Zij betekende niet, dat iedere inwoner van Genève elke formulering der confessie voor onfeilbaar hield. Afgezien van de onuitvoerbaarheid en oncontroleerbaarheid van deze gedachte, zou zij ook geheel in strijd geweest zijn met Calvijns opvatting aangaande een zekere betrekkelijkheid van de belijdenisformulering. Zij betekende echter wel, dat de stad de religie der belijdenis aanvaardde.

Ook de „wettelijke" handeling van de persoonlijke ondertekening ener confessie heeft Calvijn als zodanig niet afgewezen, wanneer zulk een ondertekening een bewijs van instemming met de religie der confessie bedoelde te zijn, zonder dat een instemming met ieder woord ervan geëist werd. Zo schreef Calvijn over de Augsburgse Confessie, waarvan hij stellig niet ieder woord voor zijn rekening kon nemen, in zijn bekende brief aan Martin Schalling van 25 maart 1557[1], dat hij haar gaarne en gewillig ondertekend had, zoals de schrijver zelf haar had uitgelegd. Dat wil zeggen, dat hij door ondertekening zijn instemming met de Variata van 1540 had betuigd. Waar en wanneer deze ondertekening heeft plaatsgevonden, is niet met zekerheid te zeggen.[2]

---

[1] *CO*, XVI, c. 428 sqq.

[2] Aan Prof. D. Heinrich Bornkamm te Heidelberg en Prof. D. Dr. Robert Stupperich te Münster dankt schrijver dezes de mededeling, dat een exemplaar van de Confessio Augustana met een ondertekening van Calvijn niet bewaard gebleven is. Beide onderzoekers denken aan een ondertekening te Worms in 1540.

P. Tschackert, *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre*, Göttingen 1910, S. 293, Anm. 1, localiseert de ondertekening te Straatsburg. Hiervoor is o.i. geen aanwijzing. Wel hebben wij te denken aan een ondertekening in Calvijns Straatsburgse tijd, waarin zijn deelneming aan de colloquia in Duitsland viel. R. Stähelin, *Johannes Calvin. Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld 1863, S. 234, meent met zekerheid Regensburg te kunnen aanwijzen als de plaats der ondertekening. Wij zijn geneigd, de laatste theorie voor de waarschijnlijkste te houden, en wel op grond van de door E. Doumergue, *l.c.*, II, p. 581, zonder commentaar geciteerde zin uit Calvijns *Secunda Defensio contra Westphalum* (1556): „...in confessione, qualis Ratisbonae edita fuit, verbulum non extare doctrinae nostrae contrarium", *CO*, IX, c. 91.

Verder zij gewezen op de ondertekening van de Confessio Helvetica Prior door Calvijn en Farel tijdens de synode te Bern in juni 1537.[1] Uit deze voorbeelden blijkt duidelijk genoeg, dat Calvijn en zijn vrienden tegen de ondertekening ener belijdenis als blijk van instemming met de religie van zulk een belijdenis geen bezwaar hadden De situatie, geschapen door Caroli's eis, is hiermede echter niet te vergelijken. Wat Caroli immers van de Frans-Zwitserse hervormers vroeg, was juist niet een instemming met de religie der oudkerkelijke symbolen, doch een rationele instemming met alle in de symbolen gebruikte uitdrukkingen, bepaaldelijk met de woorden trinitas en persona. Voor deze uitdrukkingen legde de aanklager een eerbied aan de dag, die Calvijn ,,bijgelovig'' toescheen. Niet omdat zij zich niet gebonden door en verbonden met de oudkerkelijke symbolen wisten, weigerden de hervormers hen te ondertekenen, doch omdat zij niet wensten mee te doen aan de door Caroli bedreven magie met woorden. Zij konden de ondertekening van een belijdenis alleen verstaan als een belijdenis der ware religie tegenover de dwaling. Daarom zou de door Caroli geëiste handeling een geheel onjuiste indruk van de situatie gegeven hebben. Want de religie der oudkerkelijke symbolen was in het geheel niet in het geding. De Zwitsers wensten dus ook niet de verdenking op zich te laden, dat zij ooit in het geding was geweest.

Zijn vrijheid ten aanzien van de vorm der belijdenis gaf Calvijn ook de moed, tegenover Caroli formele bedenkingen te uiten tegen het Nicenum, die zo ver gingen, dat de hervormer de authenticiteit van dit symbool waagde te betwijfelen. Hij sprak uit, niet te kunnen geloven, ,,dat de heilige vaderen, daar zij de bijzonder noodzakelijke dingen in een zo kort mogelijke formulering wilden samenvatten, gespeeld zouden hebben met zulk een overbodige omhaal van woorden. Gij ziet in deze uitdrukkingen echter een schermen met woorden: God uit God, licht uit licht, waarachtig God uit waarachtig God. Wat betekent die herhaling? Bevat zij soms een bijzonder accent of een sterkere uitdrukking? Gij ziet, dat wij te doen hebben met een lied, meer geschikt om gezongen te worden, dan om te dienen als belijdenisformule, waarin elke overbodige lettergreep dwaasheid is''[2]. Het verlangen naar beknoptheid en helderheid in het kerkelijk en theologisch spraakgebruik was karakteristiek voor Calvijn. Hij be-

[1] A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 276.
[2] *CO*, VII, c. 315 seq.

schouwde breedsprakigheid als een bewijs van onbegrip.[1] Belijden betekende voor de hervormer niet: alles zeggen wat gezegd kon worden, doch uitspreken wat in een bepaalde situatie niet verzwegen mocht worden.

Vermeld zij nog Calvijns verwijzing naar Augustinus' kritiek op het partikel in het artikel ,,credo in sanctam ecclesiam." Zou Augustinus, die naar de mening van de hervormer ,,valde religiosus fuit cultor Nicaenae synodi", deze kritiek hebben uitgesproken zonder de Niceense vaders eerst eervol vermeld te hebben, indien hij hen werkelijk voor de schrijvers van het stuk gehouden had?[2]

Uit deze historische kritiek te concluderen, dat de klassieke belijdenissen der kerk voor Calvijn weinig gezag hadden, is onmogelijk. Wel hebben wij te bedenken dat het conflict met Caroli uitbrak, toen Calvijn nog aan het begin zijner reformatorische werkzaamheid stond, lang voor zijn grote strijd tegen Servet en de anti-trinitariërs. In deze strijd zou de hervormer andere accenten leggen. De historische kritiek zou verstommen. Hij zou Nicenum en Athanasianum verdedigen, en het zelfs opnemen voor de in de ,,Defensio" bespotte ,,battologia": ,,Deum de deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero", al zou hij haar ook dan nog als een ,,dura locutio" beschouwen.[3] Meer dan een accentverschil, gegeven met het verschil in situatie, kan men hierin echter niet zien.

In de ,,Defensio" heeft Calvijn duidelijk genoeg gemaakt, dat hij de oudkerkelijke symbolen volkomen aanvaardde. Even duidelijk echter is het, dat hij hun gezag gefundeerd zag in de zaak zelf, die zij beleden, in het getuigenis van Jezus Christus, waarachtig God en mens, en in het getuigenis van de ene God, Vader, Zoon en Heilige Geest, niet in de woorden, hoe oud deze ook mochten zijn. In Caroli's uitroep: ,,weg met die nieuwe belijdenissen, laten wij liever de drie symbolen ondertekenen", meende Calvijn, zoals wij zagen, reeds gewaarschuwd door andere symptomen van katholiserend denken bij zijn tegenstander, te kunnen beluisteren, dat deze het gezag der symbolen veeleer zocht in het feit, dat zij door de eeuwen heen in een onveranderde vorm waren overgeleverd. Ook Calvijn hechtte betekenis aan het legitiem kerkelijk karakter der symbolen. Hun eigenlijk gezag echter was voor hem niet gelegen in hun formele

---

[1] Vgl. de passage over taal en stijl in het tractaat *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituelz*, *CO*, VII, c. 168 seq.

[2] *CO*, VII, c. 316.

[3] *CO*, IX, c. 637. *Brevis admonitio ad fratres Polonos.*

kerkelijke sanctie, doch in hun materiële overeenstemming met de Heilige Schrift. Ter verdediging van deze zienswijze beriep hij zich op getuigenissen uit de oude kerk zelf. Wat hebben Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Augustinus en Cyrillus anders gewild dan „uit de Schriften spreken?" „Toties sancti illi viri, dum sua probare volunt, ad simplicem scripturae definitionem provocant. Toties admonent, credendum non aliud esse quam quod scripturis continentur"[1].

Zoals gezegd, konden Calvijn en zijn medestanders aanvankelijk op weinig begrip in de rest van Zwitserland rekenen. Myconius b.v. verklaarde, het zakelijk geheel eens te zijn met Calvijns confessie over de Triniteit, doch hij betreurde diens halsstarrigheid in de weigering van het gebruik der woorden trinitas en persona.[2] Men kan terecht van mening zijn, dat Calvijn zijn standpunt tegenover Caroli niet op de meest gelukkige wijze verdedigd heeft. Door de geprikkelde en vaak grove wijze, waarop hij zijn opponent bestreed, legde hij getuigenis af van een gekwetst eergevoel niet alleen, doch ook van een overmatig superioriteitsbesef. Persoonlijke gevoeligheden speelden aan beide zijden een grote rol in de controverse. Toch zal een beoordeling van het conflict bovenal hebben uit te gaan van de zakelijk-theologische kwesties, die aan de orde gesteld waren. Men zou zowel Caroli als Calvijn onrecht doen, indien men niet zag, dat het hun beiden temidden van alle psychologische conflictstof te doen was om een antwoord op de waarheidsvraag. De strijd kon slechts beslist worden door een uitspraak over beider theologische opvattingen. Dit is dan ook geschied.

De synode van Lausanne sprak n.l. uit, dat de beschuldigingen aan het adres der hervormers ongemotiveerd waren. Caroli werd uit zijn ambt ontzet.[3] Een latere synode van Duits-Zwitserse predikanten te Bern sprak uit, „que sa doctrine s'est aussy trouvée dissonante à la vérité évangélicque"[4]. De raad van Bern besloot, Caroli uit zijn gebied te verbannen.

Niet geheel duidelijk is de rol, die de door Genève ingediende confessie hierbij gespeeld heeft. Mogen wij Calvijn geloven, dan oogstte het stuk op de synode te Lausanne in 1537 grote instemming.[5] Uit

---

[1] *CO*, VII, c. 318.
[2] A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 254.
[3] A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 235.
[4] A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 238.
[5] *CO*, VII, c. 317.

zijn verslag van de besprekingen te Bern echter blijkt niet, dat de confessie daar een rol van betekenis gespeeld heeft.[1] Twee maanden later ontkende de raad van Bern in een brief aan Calvijn en Farel uitdrukkelijk, dat men op de synode in deze stad hun belijdenis had goedgekeurd. Uit de brief vernemen wij, dat de Genèvers te Bern hun orthodoxie bewezen door ondertekening van de Confessio Helvetica Prior.[2] De in dezelfde brief geuite klacht, als zouden Farel en Calvijn in het gebied van Gex de predikanten hebben trachten te overtuigen ,,de la nullité des moctz trinité et personne'' moet op een misverstand berusten. In de eerste plaats ware zulk een bewering in strijd zowel met wat Calvijn en Farel gedurende de controverse dienaangaande hadden bepleit, als ook met wat zij in hetzelfde jaar nog weer op een nieuwe synode te Bern zouden verklaren.[3] In de tweede plaats had Genève na de voor haar gunstige afloop van de synoden van Lausanne en Bern geen reden, dit twistpunt, dat voor de reformatie en haar eenheid zo schadelijk was, weer op te rakelen. Men had reeds moeite genoeg om de gemoederen in het gehele land te kalmeren.[4]

Wie echter niet zweeg, was Pierre Caroli. Spoedig na zijn veroordeling schreef hij aan de raad van Lausanne, dat voor hem het debat niet geëindigd was, dat hij integendeel de strijd zou voortzetten tegen hen, die hij betitelde als ,,les ennemis de la Très-Saincte et Individue Trinité et de la génération éternelle de nostre Seigneur Jésus-Christ''[5]. Het verdere verloop van het conflict bewees, dat de verdenkingen, die Calvijn en de zijnen reeds voor 1537 tegen Caroli koesterden, juist waren: diens optreden werd veroorzaakt doordat hij innerlijk nimmer geheel vrij was geworden van de kerk van Rome en haar leer. Reeds aan het eind van de maand juni 1537 vroeg de veroordeelde in een brief aan paus Paulus III om zijn wederopneming in de moederkerk. Als motief voerde hij de omstandigheid aan, dat de predikanten in Zwitserland ketterijen verkondigden, die veel geleken op die van Arius, Sabellius, Paulus van Samosata, Nestorius en Basilides, ,,en dat zij zover gekomen waren, dat zij om de sym-

---

[1] *CO*, VII, c. 336: ,,Senatus partibus auditis et causa rite discussa, Farellum, Calvinum et Viretum puros et immunes ab haereseos nota, quam illis Carolus inurere conatus erat, pronunciavit, nec alios sibi cognitos quam sanae et orthodoxae doctrinae; Carolum vero, tanquam calumniatorem, et propter alia flagitia, finibus suis iussit excedere''.

[2] A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 276. Vgl. A. L. Herminjard, IV, *l.c.*, p. 283; *CO*, VII c. 319.

[3] A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 264, n. 4.

[4] A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 282–286.

[5] A. L. Herminjard, *l.c.*, IV, p. 244.

bolen van het concilie van Nicea en van de divus Athanasius merendeels lachten, haar beschimpten en met voeten traden en ontkenden, dat zij ooit wettig door de kerk aanvaard waren."[1]

Hiermede eindigde het eerste gedeelte van deze droevige geschiedenis, dat weldra gevolgd zou worden door Caroli's hernieuwde toenadering tot de Zwitserse reformatoren en daarna door zijn definitieve terugkeer naar Rome. Dit vervolg valt buiten het bestek van ons onderzoek en draagt ook geen nieuw materiaal bij, dat ons inzicht in de achtergrond van het conflict en in de beweegredenen, waardoor Calvijn en de zijnen geleid werden, zou kunnen vergroten.

Deze achtergrond en beweegredenen mogen hier in enkele conclusies samengevat worden. Calvijn, Farel en Viret zagen in Caroli een theoloog, die zich niet radicaal losgemaakt had van de kerk van Rome. In de hiërarchische aspiraties van de Fransman meenden zij hiervoor reeds aanwijzingen te vinden, in zijn prediking over het gebed voor de gestorvenen vonden zij hun vermoedens bevestigd, in zijn eisen aan de hervormers met betrekking tot de oudkerkelijke symbolen meenden zij, zich geplaatst te zien voor een superstitio, die afgewezen moest worden. Daar kwam bij, dat Caroli's wijze van discussiëren hen deed denken aan de spitsvondige, rationalistische en speculatieve wijze van theologiseren, die gebruikelijk was aan de Sorbonne, in hun ogen bolwerk van roomse behoudzucht.

De weigering tot ondertekening der oudkerkelijke symbolen werd niet ingegeven door onverschilligheid ten aanzien van deze belijdenissen. Zij hadden een groot gezag voor Calvijn en zijn vrienden. Alle gedachten aan arianisme of andere ketterij wierpen zij verre van zich. Ook de erkenning van het bindend en verplichtend karakter ener confessie door ondertekening was hun niet vreemd.

Dit gezag was voor Calvijn en de zijnen echter niet gegeven met de oudheid der belijdenissen noch met haar formele kerkelijke geldigheid, doch het was gefundeerd op de door haar beleden waarheid. Men kan zeggen: het gezag der symbolen was voor Calvijn niet van formele doch van materiële aard. De beslissende vraag was, of een confessie in overeenstemming was met het getuigenis der Heilige Schrift. Zij was immers niet de vrucht van menselijk speculatief denken, doch antwoord op Gods openbaring. Zij moest zich ook binnen de grenzen der openbaring bewegen en stil blijven staan voor het

[1] A. L. Herminjard, l.c., IV, p. 248–251.

geheimenis van Gods wezen. Deze begrenzing was er een van religieuze, niet van kentheoretische aard.

Tegenover Caroli, die door hem als „sorbonicus theologaster" doordrenkt geacht werd van speculaties, legde Calvijn de nadruk op de practische aard der Godskennis. Christologie en triniteitsleer waren voor de hervormer soteriologisch bepaald. Geabstraheerd van de soteriologie konden termen als persona en trinitas hem weinig belang inboezemen. In een dogmatisch handboek gebruikte en verdedigde hij ze gaarne, in een eenvoudig leerboek of in een belijdenis achtte hij ze evenmin op hun plaats als Farel in zijn „Sommaire." De uitdrukkingswijze en de woordenschat ener confessie werden voor Calvijn mede bepaald door de situatie, waarin deze confessie werd uitgesproken. Dit bracht een zeker opportunisme in het woordgebruik met zich mede.

Caroli's opvatting, dat ieder, die niet alle uitdrukkingen der oudkerkelijke symbolen te allen tijde tot de zijne wilde maken, voor een ketter gehouden moest worden, kwam voort uit een formalisme en traditionalisme, die door Calvijn als tirannie en bijgeloof gekwalificeerd werden. Van tirannie sprak hij, omdat naar zijn overtuiging geen mensenwoord, ook niet dat der oudste belijdenissen, gelijkgesteld mocht worden met Gods Woord; van bijgeloof, omdat het naar zijn inzicht in het belijden der kerk niet te doen was om een magisch herhalen van bepaalde woorden doch om een betuigen van gemeenschap met de zaak, waarover de oude belijdenis sprak, om een belijden van haar religie. Zoals Calvijn de superstitio van het biblicisme meende te moeten verwerpen, zo zag hij het ook als zijn plicht, zich te verzetten tegen de superstitio van Caroli's traditionalisme.

Dat Calvijn zich een wist met de religie der oudkerkelijke symbolen, blijkt uit zijn „Defensio" overduidelijk. De kritiek, die hij op deze belijdenissen oefende, van formele en historische, nergens echter van principiële aard, moet gezien worden als reactie op de manier, waarop Caroli haar verdedigde. Later, in de strijd tegen Servet en de anti-trinitariërs, zou deze kritiek tot zwijgen komen en zou Calvijn het niet alleen voor de in de symbolen beleden waarheid, doch ook voor de uitdrukkingswijze daarvan nagenoeg zonder reserves opnemen. In die strijd zouden n.l. de klassieke termen, als in de oude kerk, middelen tot actueel en existentieel belijden blijken te zijn.

VAN EN OVER HAMANN

DOOR

E. JANSEN SCHOONHOVEN

Oegstgeest

In dit artikel wil ik zeven, in de laatste jaren verschenen, boeken van en over Hamann bespreken, in de hoop daarmede een indruk van de tegenwoordige stand van het Hamann-onderzoek te geven. Deze zeven boeken stammen alle uit het Duitse taalgebied en uit de jaren 1956–1959. Sinds de oorlog is er een grote stroom van publicaties over Hamann losgekomen: boeken, brochures en tijdschriftartikelen, uit Duitsland (West en Oost), Zwitserland, Italië (hier opmerkelijk veel!), Frankrijk, Nederland, België, Denemarken, Engeland, de Verenigde Staten en Japan. Dit artikel pretendeert dus geenszins een beredeneerd litteratuuroverzicht te geven, veeleer een inleiding te zijn tot de huidige discussie, in de vorm van „boekbespreking", waarbij ik als vanzelf aan de discussie ga deelnemen. De zeven boeken zijn van zes auteurs, waaronder twee litteratoren: Josef Nadler en Arthur Henkel, twee filosofen: Karlfried Gründer en H. A. Salmony, en twee theologen: Martin Seils en Fritz Blanke. Reeds dit is kenmerkend.

Het belangrijkste feit uit de na-oorlogse periode van het Hamann-onderzoek is de nieuwe en voor het eerst volledige uitgave van zijn geschriften en brieven. Josef Nadler (van Wenen) gaf ons in 5 delen een „historisch- kritische Ausgabe" van de werken (in dit tijdschrift besproken in de afl. van okt. 1951, aug. 1954 en aug. 1957).[1] Hij heeft hieraan een zesde deel toegevoegd, „der Schlüssel" getiteld, dat een commentaar in de vorm van een woordenboek wil zijn.[2] Op de uitgave van Friedrich Roth heeft indertijd G. A. Wiener een uitvoerig register gemaakt[3], dat nog steeds goede diensten bewijst. Dit deel van Nadler wil „Register, Wörterbuch und Kommentar" zijn. Dat Hamanns geschriften commentaar behoeven, zal door niemand betwist worden. Deze commentaar te geven in een alfabetisch

---

[1] *Johann Georg Hamann, Sämtliche Werke.* Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler. Band I–V, Verlag Herder, Wien 1949–'53.

[2] Band VI van het in aant. 1 genoemde werk, *Der Schlüssel.* Verlag Herder, Wien 1957, XXIV u. 431 S., DM. 44.—.

[3] *Hamanns Schriften,* hersg. v. Friedrich Roth. Bd. 1–7, Berlin 1821–'25; Bd. 8, 1 u. 2, 1842–'43, hrsg. v. G. A. Wiener.

geordend woordenboek is een origineel idee van Nadler, waarvan de zin reeds in het slotwoord van deel II (S.381) werd aangegeven: „Die gleichen erklärungsbedürftigen Stellen finden sich nicht selten mehrfach über alle Schriften verstreut, und oft genug versteckt sich der gleiche Sinn in vielerlei Masken. Ein sehr grosser Teil dessen, was aufgehellt werden muss, entfällt auf die zahlreichen Eigennamen. Nur ein zentral angelegtes Wörterbuch vermag dem Leser wirklich Hilfe zu bringen." Na het lexicon tot stand te hebben gebracht, kan Nadler betuigen, hoe vruchtbaar deze aanpak gebleken is: „An den Nachweisen des Lexicons kann man sich beliebig davon überzeugen, wie sich die Grundgedanken und Dauervorstellungen Hamanns schon auf den ersten Seiten der Biblischen Betrachtungen finden und mit voller Kraft bis auf die letzten des Fliegenden Briefes aushalten" (S.430). Nadat ik enige tijd met dit woordenboek gewerkt heb – in verband met een nieuwe Hamann-studie – is mijn oordeel, dat het inderdaad een waardevol hulpmiddel is. Vermelding verdient nog, dat van de bij Hamann zeer talrijke klassieke citaten de vindplaatsen en vertalingen erin opgenomen zijn. Uiteraard zal men het niet critiekloos mogen gebruiken. Zelfs de goede Homerus sliep wel eens. Bovendien heeft Nadler een eigen visie op Hamann, die zoals te verwachten viel, ook hier telkens naar voren komt. Nadler zegt trouwens zelf, dat wie dieper wil doordringen in Hamanns gedachtenwereld, aan deze „Schlüssel" niet genoeg heeft (S.XIV). Maar voor de enorme prestatie, die deze alfabetische commentaar is, mogen wij de auteur dankbaar zijn.

Ditzelfde geldt van zijn gehele „historisch-critische uitgave", waarop hier en daar nogal scherpe critiek is geleverd, het scherpst wel in het boek van Salmony, dat verderop in dit artikel zal worden besproken. In zijn slotwoord verdedigt Nadler zich tegen allerlei gemaakte bezwaren (Salmony's boek was toen nog niet verschenen). Zijn argumenten schijnen mij niet van kracht ontbloot. Gezien de onvoorstelbare moeilijkheden van de taak heeft Nadler een respectabel werk verricht. Het betere had ook hier wel eens de vijand van het goede kunnen zijn. Zovelen voor hem zijn blijven steken; Nadler heeft in een 30-jarige arbeid de langverbeide Hamann-uitgave geleverd. En hij heeft ervoor gezorgd, dat het omvangrijke materiaal, waarop de uitgave gebaseerd is, en dat door de oorlog voor een groot deel verloren was gegaan, in de vorm van fotocopieën voor het nageslacht bewaard is gebleven; het bevindt zich thans in de universiteitsbibliotheek van Münster. Als een onbevooroordeeld buiten-

staander meen ik gerechtigheidshalve deze opmerkingen te moeten maken. Bovendien heeft Nadler zich door zijn Hamann-biografie[1], waarvan ook Salmony gebruik maakte – naar mijn smaak soms zelfs wat te oncritisch – en door zijn provocerend centraal stellen van „das Geschlecht" in Hamanns gedachtenwereld, blijvende verdiensten voor het Hamann-onderzoek verworven. Pas wanneer men dit alles tenvolle erkent, mag (en moet) men gaan critiseren. Zonder een voortdurend critisch te werk gaan – filologisch, historisch en systematisch – zal het Hamann-onderzoek het nooit kunnen stellen.

Het noodzakelijke complement van de uitgave van Hamanns geschriften is die van zijn brieven. Met deze veelomvattende taak heeft Arthur Henkel, Germanist in Heidelberg, zich willen belasten. In 1959 verscheen het vierde deel van deze voortreffelijke editie[2]; er zullen er nog drie volgen en bovendien een deel met registers en „Erläuterungen." Hamann is een zeer bijzonder briefschrijver geweest. Goethe schreef ervan in „Wahrheit und Dichtung": „Alle Briefe, die ich von ihm sah, waren vortrefflich und viel deutlicher als seine Schriften, weil hier der Bezug auf Zeit und Umstände sowie auf persönliche Verhältnisse klarer hervortrat." En Nadler in zijn slotwoord: „Liegen erst einmal die Briefe zur Gänze vor, dann wird man zugeben müssen, welch einen geistigen Kosmos man in Hamann vor sich hat" (S.430). Zijn brieven zijn n.l. een spiegel van de Europese cultuur van zijn tijd; bovendien tonen zij ons Hamann zowel in zijn huiselijk leven en in zijn dagelijks werk, als in zijn lectuur en in zijn denken, in zijn omgang met mensen (hoe ongemakkelijk ook, hij had toch een uitgesproken charisma voor vriendschap) en in zijn pastorale zorg voor zijn vrienden.

Dit vierde deel is het eerste, dat alleen Arthur Henkel als „Herausgeber" vermeldt; op het titelblad van de vorige drie stonden: Walther Ziesemer und Arthur Henkel. De uitgave der brieven heeft een veelbewogen geschiedenis gehad. Arthur Warda heeft het voorbereidende werk verricht; na zijn dood nam Walther Ziesemer het over In 1940 waren de eerste twee delen reeds afgedrukt, later werden deel drie en vier gezet. Bij een luchtaanval op Leipzig in december 1943 verbrandde bijna de gehele oplaag der eerste twee delen en het

[1] Josef Nadler, *Johann Georg Hamann, der Zeuge des Corpus Mysticum.* Salzburg 1949.
[2] *Johann Georg Hamann, Briefwechsel.* IV. Band, 1778–1782, hrsg. von Arthur Henkel. Insel Verlag, Wiesbaden 1959, XXIII u. 513 S., D.M. 30.— (De delen I–III verschenen in 1955, 1956, 1957).

zetsel der twee volgende. Ook veel van de autographa, waarop de uitgave gebaseerd was, is door de oorlog verloren gegaan. Gelukkig werden van deel één en twee enige exemplaren, van deel drie en vier een drukproef en voor de laatste delen het materiaal van Warda en Ziesemer gered. In 1951 stierf Walther Ziesemer; toen heeft Arthur Henkel de zware taak op zich genomen, de eens begonnen arbeid toch nog tot een goed einde te brengen. Zo zijn dan in de jaren 1955–1959 vier kloeke delen met brieven verschenen. Men moet het uiterst moeilijk leesbare handschrift van Hamann gezien hebben om naar waarde te kunnen schatten, wat ons hier geboden wordt. Het is een zorgvuldig bewerkte en uitstekend gedrukte uitgave geworden, met zeer veel tot dusver onuitgegeven materiaal. De eerste drie delen werden nog aangediend met korte inleidingen van Walther Ziesemer; de – uitvoeriger – inleiding tot dit vierde deel is van de hand van Arthur Henkel: het is een fijnzinnig stuk over de figuur van Hamann als briefschrijver, dat ons doet verstaan, aan welk een goede handen de taak van deze uitgave is toevertrouwd. Slechts één opmerking: niet de beide broeders van Hogendorp, met wie Hamann in contact heeft gestaan, zijn in dienst van Napoleon getreden en hebben overzeese avonturen beleefd, maar slechts één van hen.[1] Terecht zegt Henkel: ,,Dem Leser seiner Briefe erscheint er... weit komplexer, als es die vereinfachten Bilder, unter denen ihn die Geistesgeschichte begreift, verraten'' (S.XI). Wie zich in deze brieven verdiept, kan veel lectuur ongelezen laten en zal dan vanzelf naar de ,,Werke'' grijpen.

Komende tot boeken over Hamann, begin ik met dat van Karlfried Gründer uit Münster i. W., ,,Figur und Geschichte, Johann Georg Hamanns 'Biblische Betrachtungen' als Ansatz einer Geschichtsphilosophie''.[2] Het is een omgewerkte filosofische dissertatie (universiteit Münster), die in een ,,philosophische Schriftenreihe'' is uitgegeven, maar voor meer dan de helft theologisch van aard is! Dit is geen vergissing, maar door de opzet bepaald. De schrijver wil n.l. de ,,ontologische Implikate'' van bepaalde theologische grondgedachten in Hamanns ,,Biblische Betrachtungen'' in het licht stellen. Daartoe moet hij eerst die theologische grondgedachten opdelven, ze in de geschiedenis der theologie hun plaats aanwijzen en vervol-

---

[1] Zie mijn *Natuur en genade bij J. G. Hamann*, Nijkerk 1945, blz. 104–106.

[2] Karlfried Gründer, *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns ,Biblische Betrachtungen' als Ansatz einer Geschichtsphilosophie* (Philos. Schriftenreihe Symposion 3). Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1958, XII u. 192 S., D.M. 13.80.

gens systematisch ordenen. Eerst dan is hij toe aan de filosofische taak die hij zich gesteld heeft.

Onder „Biblische Betrachtungen" vat hij de uitgebreide schrifturen samen, die Hamann tijdens en onmiddellijk na zijn „bekering" in Londen (1758) vooral als meditaties bij het lezen van de Bijbel heeft geschreven. Zij waren niet voor de druk bestemd, zijn in de negentiende eeuw voor een klein gedeelte en eerst in de editie van Nadler volledig uitgegeven (Bd.I). Gründer beperkt zich tot twee voor deze schrifturen kenmerkende theologoumena: de condescendentie Gods en de typologie. Bij elk van beide geeft hij eerst een beschrijving van de wijze, waarop het in de „Bibische Betrachtungen" gevonden wordt, vervolgens een exposé van het voorkomen ervan in de geschiedenis der theologie, dan een theologische interpretatie om tenslotte een filosofische oogst binnen te halen.

Het probleem van de verhouding van theologie en filosofie, dat zich hier opdringt, wil de schrijver niet vooraf oplossen, maar in actu (S. 83). Theologische uitspraken kunnen filosofische betekenis hebben, „Züge eines Wirklichkeitsverständnisses einschliessen und voraussetzen, das im Gefüge der jeweils rezipierten philosophischen Begrifflichkeit nicht zur Sprache kommt" (S. 84). Ten aanzien van de filosofie der geschiedenis geldt dit zeer zeker: zonder een theologie der geschiedenis zou er geen filosofie der geschiedenis ontstaan zijn (vgl. Karl Löwith, „Weltgeschichte und Heilsgeschehen", hier geciteerd S. 189).

Het theologoumenon van de condescendentie (Herablassung) Gods ziet de schrijver met Helmuth Schreiner[1] centraal staan in het theologisch denken van Hamann; het heeft niet alleen betrekking op het tweede artikel, maar ook op het eerste en derde; het wordt niet slechts apologetisch gebruikt, maar is een centraal theologisch gegeven: „Für Hamann ist die Wirklichkeit der Welt und des Daseins im Ganzen von der Kondeszendenz Gottes durchherrscht (S.78). Daarbij onderscheidt Gründer drie momenten: „1. Die Kondeszendenz trägt den Charakter eines Handelns. 2. Sie ist eine Gestalt der freien göttlichen Liebe und Gnade. 3. Sie ist wirklicher Eingang Gottes in die endliche Welt" (ib.). In deze theologische grondgedachten vindt de schrijver nu de ontologische implikaten van „Faktizität", „diathetische Ordnung" en „Geschichtlichkeit".

Evenzo gaat Gründer te werk bij de typologie, die Hamanns

[1] Helmuth Schreiner, *Die Menschwerdung Gottes in der Theologie J. G. Hamanns.* Tübingen 1950[2].

Schriftexegese beheerst. Gründer scheidt haar streng van de allegorese: deze kent een meervoudige zin der Schrift en leest in de tekst een geheime boventijdelijke waarheid; bij Hamann echter wijst een gebeurtenis, waarvan de tekst verhaalt, heen naar een toekomstige gebeurtenis, die haar vervult (S. 116f.). De typologie kent dus maar één zin der Schrift, de letterlijk-historische. De vraag naar de geestelijke zin verschuift zich van de tekst naar de historische werkelijkheid, waarvan deze een getuigenis is. De typologie is derhalve niet slechts een probleem der hermeneutiek, maar gaat over in het probleem van een theologie der geschiedenis (S. 134f.). De typologie heeft haar grond in de leer der providentie, zij is heilshistorisch en Christocentrisch (S. 136–140). De reeds gevonden ontologische implikaten worden hierdoor verdiept en verwijd, zodat Gründer komt tot deze „ontologische" opschriften: „Geschehen als Bild" (S. 144) en „die faktische Einheit der geschichtlichen Welt" (S. 149).

Een derde implikaat voert tot het bij Hamann zo centrale probleem van „taal en geschiedenis", dat in de „Biblische Betrachtungen" nog slechts in nuce aanwezig is, maar door de schrijver in „Hamanns Gesamtwerk" kort, maar knap wordt getraceerd. Hij waagt de stelling, dat Hamann om der wille van de geschiedenis zich zo intensief met het taalprobleem heeft beziggehouden. „Wie er als Theologe die geschichtlichen Züge des christlichen Glaubens in die Mitte stellte, so thematisierte er theologisch und philosophisch die Sprache, weil sie eine nicht auszuklammernde Weise von Geschichtsbestimmtheit des Daseins ist. Der Mensch steht in der Geschichte mindestens, weil er in der Sprache steht, und also unausweichlich" (S. 192).

Het boek is rijk van inhoud (Hamann-onderzoek, theologie-geschiedenis, geschiedenisfilosofie) en wijst tegelijk telkens boven zichzelf uit – naar toekomstige voortzettingen van het onderzoek. Slechts twee critische vragen wil ik stellen: 1. Hoe komt het, dat Hamanns exegese, die in de „Biblische Betrachtungen" zo dikwijls „abstrus" (S. 134) is en exegetisch illegitiem moet heten (S. 144), in zijn latere, eigenlijke geschriften een zoveel evenwichtiger karakter heeft? Zou dit voor het probleem der typologie niet van betekenis zijn? 2. Is het werkelijk mogelijk, de „filosofische implikaten" van theologische uitspraken los van de „geloofsvooronderstelling" der theologie te laten functioneren, b.v. het begrip „diathetische ordening" (het adjectief afgeleid van diathèke!)? M.a.w. is de hier voorgedragen „Ansatz einer Geschichtsphilosophie" toch niet eigenlijk een „Ansatz einer Geschichtstheologie"?

Een verwante vraag rijst bij het boek van H. A. Salmony uit Basel „Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie",[1] waar Hamann als „Vertreter einer spezifisch christlichen Philosophie" (S. 139) wordt getekend. Vraag: wat is het verschil tussen christelijke filosofie en theologie? Het antwoord zal waarschijnlijk afhangen van de definitie van theologie.

Dit boek, dat kloek is uitgegeven en op uitgebreide en gedegen studie berust (91 blz. aantekeningen!), neemt in de Hamann-litteratuur een eigenaardige plaats in. Dit komt vanwege de uitvoerige inleiding met „biographische Hinweise", waarmee het begint, op grond van de ongetwijfeld juiste overweging, dat bij Hamann denken en leven onlosmakelijk verbonden zijn. Deze inleiding is zelfs uitvoeriger dan het filosofische deel, hetgeen echter te verdedigen valt door op te merken, dat wij hier „Band I" voor ons hebben. Het bijzondere is echter, dat deze biografische notities sterk polemisch zijn; de schrijver poneert, dat de biografie van Hamann „absichtlich verfälscht" is; men heeft zijn levensbeeld hetzij aan het vrome ideaal van de Erweckungstheologie hetzij aan dat van een idealistische of ook zelfs nationalistische levensbeschouwing aangepast. Op S. 52 zegt de schrijver, dat alleen Hegel getracht heeft een objectieve levensbeschrijving van Hamann te geven! Gelukkig krijgen later toch ook andere onderzoekers zoals Unger en Konschel nog een goede aantekening. Als tegenwicht tegen „die Glorifikation Hamann (S. 49) in de litteratuur brengt Salmony nu zeer uitvoerig de duistere kanten in zijn natuur en zijn leven naar voren, waarbij veel nadruk valt op de ongewoon grote plaats die sexuele zaken in zijn geschriften innemen. Als tegenwicht kan dit inderdaad zinvol zijn; op zichzelf genomen geeft het echter óók een eenzijdig beeld, nog afgezien daarvan, dat ik op verschillende belangrijke punten, zoals homosexualiteit, „asketische Ehe" en invloed van de Barbelo-gnosis, geenszins door de schrijver overtuigd ben. Wel ga ik met hem mee, wanneer hij protesteert tegen een Hamannbeeld „im Sinne bestimmter Kirchlichheit" of „von einem auf der religiösen Ebene verehrungswürdigen Menschen" (S. 86). Terecht wil hij de „aanstotelijke" uitingen van Hamann „im Raume der Gläubigkeit" verstaan, maar wanneer hij dit met het woord „zonde" of met Hamanns uitspraak over „einen unsaubern Geist" wil bereiken, ziet hij m.i. over het hoofd, dat het

[1] H. A. Salmony, *Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie*. I. Band: Einführung in die metakritische Philosophie J. G. Hamanns. Evangelischer Verlag A. G. Zollikon 1958 (vertegenwoordiger in Nederland G. F. Callenbach N.V.), 338 S., geb. f 23.25.

woord „bevrijding" hier meer op zijn plaats zou zijn (van piëtistische of rationalistische deugdidealen, van „werkheiligheid"), waaruit ook de humor, die in de geincrimineerde uitingen een grote rol speelt – een gezichtspunt, dat bij de schrijver te kort komt – te verklaren is. Wellicht bedoelt Salmony het wel zo, want ook voor hem is Hamann ondanks alles een indrukwekkende figuur (S. 86f.), maar dan komt dit, althans in dit eerste deel, toch niet duidelijk uit de verf.

Het tweede gedeelte van „Band I" wil een inleiding geven in Hamanns „metakritische filosofie" en doet dit door voornamelijk met citaten uit zijn werken en brieven de volgende hoofdpunten naar voren te laten komen: filosofie en geschiedenis (alweer de geschiedenis, terecht!), ware en onware („falsche") filosofie, het probleem der „Vernunft" bij Hamann, „Vernunft und Sprache", „Existenz und Glaube". Bijzonder goed is het betoog, dat Hamann geen irrationalist is, maar de Vernunft positief waardeert (S. 193–201), al weet ik nog niet zo zeker, of dit ook geldt voor het begrip „Aufklärung".

De kenschetsing van zijn filosofie als „metakritisch" is van Hamann zelf: naar analogie van metafysisch vormde hij het woord als antwoord op Kants Vernunftkritik, maar met een wijdere draagwijdte dan Kant alleen (S. 202–205). Hamann noemt zich in zijn „Letzte Blatt": „metacriticus bonae spei." Ik vraag mij af, of Hamann hier wel een „christelijke filosofie" bedoelt („Socrates – zijn ideaal – war als ein Heyde gross"!), en of het niet veel meer wil zeggen: een nog verder doorgevoerde critische functie der filosofie, waartoe hèm zijn „bona spes" (christelijk te verstaan, aldus ook Salmony S. 328) en Socrates zijn „Daimonion" in staat stelde. Hamanns geliefkoosde gedachte, dat de filosofie eenzelfde functie heeft als de wet bij Paulus, zou daarmee overeenstemmen. Een bezwaar, dat ik tegen veel Hamann-litteratuur heb, moet ik ook hier uiten: de „Biblische Betrachtungen" worden promiscue met de andere, werkelijk voor de druk bestemde, geschriften geciteerd, zonder in rekening te brengen, dat Hamanns denken sinds de Londense geschriften veel klaarder en consequenter is geworden. Met spanning mag men uitzien naar de voortzetting van dit werk, waarvan de waardevolle „excursen" nog speciaal vermelding verdienen.

Het in 1957 verschenen boek van Martin Seils (Halle, Saale), „Theologische Aspekte zur gegenwärtigen Hamann-Deutung"[1] heeft

[1] Martin Seils, *Theologische Aspekte zur gegenwärtigen Hamann-Deutung*. Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1957, 120 S.

reeds in 1953 als dissertatie bij de universiteit Rostock gediend. De schrijver heeft het niet omgewerkt, hoewel de sindsdien verschenen litteratuur daartoe aanleiding genoeg zou hebben kunnen geven. „Meine Arbeit stellt einen Deutungsquerschnitt dar, der die Situation der Hamann-Deutung zum Zeitpunkt ihrer Niederschrift möglichst treffend zu erfassen suchte". In het woord „Deutung" ligt reeds het probleem besloten: hoe deze wonderlijke figuur, wiens denken als een erratisch gesteente in de achttiende eeuw ligt en in zoveel verschillende richtingen invloed heeft uitgeoefend, te interpreteren? Het boek is bijzonder goed, zelfs met een artistieke flair, gecomponeerd: na een inleiding volgen drie delen, telkens in drie stukken onderverdeeld: Hamanns „Philosophie" und ihre Darlegung in der Gegenwart; Hamanns „Ästhetik" und ihre Darbietung in der Gegenwart; Hamanns „Theologie" und ihre Darstellung in der Gegenwart (men lette op de genuanceerde woordkeus). Bij elk deel worden eerst twee „Deutungen" uit de litteratuur behandeld, waarna de schrijver in een derde stuk een eigen „Deutungsansatz" geeft; niet meer dan een „Ansatz", want hij is van mening, dat na de verschijning van de nieuwe uitgaven van Hamanns geschriften en brieven het onderzoek in een geheel nieuwe fase zal zijn gekomen. Hij toont aan, dat ook bij de filosofische en aesthetische gedachtengangen van Hamann „theologische aspecten" niet over het hoofd gezien mogen worden, ja dat deze beslissend zijn voor het verstaan. In zijn eigen „Deutungsansätze" ziet hij Hamann respectievelijk als „Metakritiker zur Hoffnung", als „Nachahmer der Gottesrede" en als „Schwätzer vom Heil". Deze benamingen zijn alle drie ontleend aan het z.g. „Letzte Blatt", een stuk papier, waarop Hamann enkele weken voor zijn dood een humoristisch-diepzinnig zelfportret heeft getekend. Dit ziet hij weer als door een wijde boog verbonden met de „Biblische Betrachtungen", de neerslag van wat er woelde in zijn denken tijdens zijn „bekering". In het filosofisch deel wordt, naar aanleiding van een studie van Käte Nadler de verhouding tot Hegel en tot Kierkegaard („zwischen Dialektik und Existenzialität") en vervolgens de interpretatie van Josef Nadler („Corpus Mysticum") besproken; in het aesthetische deel de opvattingen van Rudolf Unger („Symbol") en van Johann Brändle („Innerlichkeit"); in het theologische deel die van Helmuth Schreiner („Menschwerdung") en – na een korte beschouwing over de Amerikaan Walter Lowrie – die van ondergetekende („natuur en genade"). Voor de zorgvuldige wijze, waarop hij de hoofdlijn van mijn betoog

weergeeft, ben ik zeer erkentelijk, al heb ik tegen het raam, waarin hij het situeert, wel enig bezwaar.

Interessant is, dat Seils in zijn laatste stuk „Theologie des 'Schwätzers vom Heil'" ten aanzien van het probleem van de oorsprong van het kwaad bij Hamann een supralapsarische opvatting meent te moeten constateren, en ten aanzien van de rechtvaardigingsleer: dat niet het kruis van Christus, maar de incarnatie centraal staat in zijn denken (S. 107–112). Jammer is het, dat hij zijn betoog ten aanzien van deze belangrijke punten in hoofdzaak op de „Biblische Betrachtungen" fundeert, waarvan ik blijf volhouden, dat Hamanns denken toen nog niet tot volle klaarheid was gekomen. Wat de rechtvaardigingsleer betreft, vraag ik mij af, of bij Hamann niet beide te vinden zijn en of die zich niet verhouden als Paulus' brief aan de Romeinen en die aan de Colossenzen.

Ik betwijfel ook, of het waar is, dat „Hamanns ‚theologische' Überzeugungen so merkwürdig untheologisch" zouden zijn (S. 105) in de zin van buiten verband staande met de theologische gedachtengangen in de kerkgeschiedenis. Dit geldt niet eens van de „Biblische Betrachtungen" (vgl. het boek van Gründer), laat staan van de latere geschriften, waarin deze „irreguläre Dogmatiker" (Barth) in zijn theologische oordelen een bijzondere trefzekerheid aan de dag legt. Als „Deutungsquerschnitt" van het jaar 1953 blijft deze studie, die ook op detailpunten van het Hamann-onderzoek nieuw licht laat vallen, haar waarde ook voor de komende jaren behouden.

Sinds 1928 behoort Fritz Blanke, de kerkhistoricus van Zürich (eerder in Hamanns stad Koningsbergen), tot de belangrijkste theologische Hamann-onderzoekers. Zijn publicaties lagen echter verspreid in allerlei tijdschriften, afgezien van de brochure „J. G. Hamann als Theologe" (1928), die in de Sammlung gemeinverständlicher Vorträge bij J. C. B. Mohr verschenen was (ik dank aan deze brochure mijn eerste kennismaking met Hamann). Het is verheugend – voor allen die zich met Hamann-studie bezighouden èn voor degenen die in zijn gedachtenwereld geïntroduceerd willen worden – dat deze steeds belangrijke en helder geschreven studies thans gebundeld zijn uitgegeven[1]. Een opsomming van de titels spreekt voor zichzelf: J. G. Hamann als Theologe, Hamann und Luther, Hamann und Lessing, Gottessprache und Menschensprache bei J. G. Hamann,

[1] Fritz Blanke, *Hamann-Studien* (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 10). Zwingli-Verlag, Zürich 1956, 127 S., Zw. Fr. 16.—.

Der junge Hamann, J. G. Hamann und die Fürstin Gallitzin; het zijn evenzovele kernpunten van het Hamann-onderzoek.

Uit het bovenstaande is wel duidelijk, dat ondanks vele nieuwe ontdekkingen en onderzoekingen er nog allesbehalve eenstemmigheid heerst over de gestalte en de boodschap van de Magus. In zekere zin ligt dit in de aard van het onderwerp. Ik denk hierbij niet slechts aan zijn befaamde „duisterheid", maar veel meer aan de versregel van Horatius, die hij op zichzelf toepaste: „mijn functie is die van een slijpsteen, die zelf niet kan snijden". Hij slijpt dus de gedachten van anderen – vandaar dat iedere studie over Hamann niet alleen diens denken, maar ook dat van de auteur openbaart! Hamanns betuiging, dat hij „zelf niet kan snijden", is echter onmiskenbaar een „understatement". Iedere onderzoeker is òòk op de een of andere wijze onder het beslag van zijn – scherpsnijdende – denken gekomen. Waar de zaken zo staan, is het bij deze auteur nog meer dan bij anderen nodig, van de litteratuur over hem naar zijn eigen geschriften te verwijzen.

Het verheugt mij daarom, tenslotte de aandacht te kunnen vestigen op de commentarenreeks: „Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt", die het mogelijk wil maken, ondanks de genoemde „duisternis" toch tot de geschriften van de Magus zelf door te dringen. Fritz Blanke heeft hiertoe de stoot gegeven; hij is, eerst samen met Lothar Schreiner, maar nadat deze naar Sumatra vertrokken was, met Karlfried Gründer, redacteur van de reeks. Van de acht aangekondigde delen zijn er thans drie verschenen: 1 en 7 in 1956, 2 in 1959 terwijl in het voorbericht van deel 2 de spoedige verschijning van 5 wordt aangekondigd. Deel 1 droeg een inleidend karakter; het bracht eerst een meesterlijke „Geschichte der Deutungen" van Karlfried Gründer en vervolgens een toen vrijwel volledige „Bibliographie" door Lothar Schreiner; thans zou reeds een vrij uitvoerig supplement kunnen worden samengesteld. Deel 7 bevatte een commentaar op een der laatste en bekendste geschriften van Hamann, „Golgatha und Scheblimini", van de hand van Lothar Schreiner (thans hoogleraar aan de Nommensen-universiteit op Sumatra). Het eind 1959 verschenen deel 2 is geschreven door Fritz Blanke en bevat een commentaar op het werkje, waarmee Hamanns „Autorschaft" in 1759 begon en waarmee hij, tegen zijn verwachtingen, zich meteen een plaats veroverde in het litteraire leven van zijn tijd: „Sokratische Denkwürdigkeiten, für die lange Weile des Publikums

zusammengetragen von einem Liebhaber der langen Weile."[1]

De opzet van deze commentaren is zo, dat na een uitvoerige inleiding over het ontstaan, de problematiek en de betekenis van een geschrift, dit zelf (volgens de Nadlertekst) wordt afgedrukt, met op iedere bladzijde enige regels tekst, daaronder opheldiringen betreffende woorden, namen en citaten en daaronder weer een doorlopende verklaring. Hierdoor worden de becommentariëerde geschriften inderdaad toegankelijk gemaakt voor een brede kring van geïnteresseerden, die van het tijdrovende werk van het ontraadselen der vele zinspelingen en citaten ontslagen worden. De beide tot dusver verschenen commentaren bevatten een schat van zakelijke toelichtingen, terwijl uit de doorlopende verklaring blijkt, dat een geschrift van Hamann slechts schijnbaar een verzameling aforismen is, in werkelijkheid echter een kunstig gecomponeerd geheel vormt.

Wat nu de hier te bespreken commentaar van Blanke betreft, deze munt uit door een bondige helderheid. De ,,Sokratische Denkwürdigkeiten'' zijn geboren uit een geestelijke worsteling met zijn vriend en weldoener, de handelsman Christoph Berens, die Hamann van de ,,dweperij'', waarmee hij uit Londen teruggekomen was, wilde terugbrengen, opdat hij zich in dienst van de Verlichting en de vooruitgang nuttig zou maken – en die Magister Kant daarbij te hulp riep! Hamann treedt nu op in de rol van Socrates tegen de ,,Sophisten'' van zijn tijd; hij wendt zich tot het publiek (dat hij ,,Niemand den Kundbaren'' noemt), maar heeft Berens en Kant op het oog. Blanke zegt daarom, dat dit geschrift een missionair karakter draagt, hetgeen juist is, maar het interessante is, dat ,,missionair' dan heel iets anders blijkt te zijn dan men gewoonlijk meent. Hamann ziet n.l. welbewust af van iedere poging, ,,Anderen die Wahrheit einzutrichtern'' (S. 18), maar gaat als getuige van Christus midden in de cultuur van zijn tijd staan, waarbij hij, zonder zelfs de naam van Christus te noemen, van Hem uit positie kiest in allerlei vraagstukken en van deze vraagstukken uit slechts in de richting van Christus wijst. Zo ziet hij ook Socrates als een ,,profeet onder de

---

[1] *Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt*, hrsg. von Fritz Blanke und Lothar Schreiner (Karlfried Gründer).

Band 1: *Die Hamann-Forschung. Einführung* von Fritz Blanke; *Geschichte der Deutungen* von Karlfried Gründer; *Bibliographie* von Lothar Schreiner. Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1956, 184 S., D.M. 23.—.

Band 7: Johann Georg Hamann, *Golgatha und Scheblimini*, erklärt von Lothar Schreiner. Ibidem 1956, 176 S. ,D.M. 22.—.

Band 2: Johann Georg Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, erklärt von Fritz Blanke. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1959, 191 S., D.M. 23.—.

heidenen" (S. 167), die „zijn medeburgers uit de labyrinthen hunner geleerde sophisten heenlokte tot een waarheid die in het verborgene ligt, tot een heimelijke wijsheid, en van de afgodsaltaren hunner vrome en politieke priesters tot de dienst van een onbekende God" (S. 166). Het lijkt mij daarom niet geheel juist, wanneer Blanke zegt, dat de niet-theologische gezichtspunten in dit geschrift „beiläufig" zijn (S. 20); het is m.i. veel meer zo, dat het voor Hamans „theologische gezichtspunt" wezenlijk is, dat al het „niet-theologische" serieus aan de orde moet komen, hetgeen Blanke in het vervolg trouwens ook zelf uiteenzet. Een andere op de voorgrond tredende trek in Hamanns oeuvre, zijn humor, hangt ook nauw samen met deze opvatting van „zending". De grootste plaats in Hamanns beschouwingen wordt ingenomen door de interpretatie van Socrates' „onwetendheid", die hij afgrenst tegenover dogmatisme en scepticisme. Over de zin: „Die Unwissenheit des Sokrates war Empfindung" geeft Blanke een zeer verhelderende uiteenzetting, waarbij ik alleen de opmerking zou willen maken, dat het m.i. te ver gaat te zeggen: „Empfinden und Glauben decken sich bei ihm". Terecht brengt Blanke het begrip „Empfindung" in de buurt van het moderne „existentieel" (S. 139). Nu is het geloof voor Hamann „existentieel", maar niet alles wat existentieel is (b.v. een beleving van diepe smart, S. 145), is geloof.

Het zou „onhamanniaans" zijn om een boek als dit niet critisch te lezen; de enkele critische opmerkingen, die ik maakte, doen niets af aan mijn vreugde en dankbaarheid vanwege de verschijning ervan. Ik zou voor het gebruik van deze commentaren de raad willen geven: men leze eerst de inleiding, dan de gehele Hamanntekst, daarna de aantekeningen en de verklaring en tenslotte nog weer eens de Hamanntekst; men zal verbaasd zijn over het perspectief dat er dan in gekomen is; met Hamanns eigen woorden: „Wo ein gemeiner Leser nichts als Schimmel sehen möchte, wird der Affect der Freundschaft Ihnen, Meine Herren!, in diesen Blättern vielleicht ein mikroskopisch Wäldchen entdecken" (S. 72f.). Uit „dem Affect der Freundschaft" zijn Blanke's „Hamann-Studien" èn deze commentaar zeer klaarblijkelijk geschreven.

MEDEDELING

HET TIENDE GODSDIENSTHISTORISCH CONGRES

In Marburg, het romantische stadje aan de Lahn, resideerde 11–17 sept j.l. het tiende godsdiensthistorisch congres. Het getal deelnemers bedroeg 508. Zij waren afkomstig uit 29 landen, waaronder 27 uit Nederland. De feestelijke openingszitting vond plaats in de statige ridderzaal van het kasteel, dat de rots kroont, waaromheen Marburg is gebouwd. Bij die gelegenheid voerden enkele autoriteiten en een paar functionarissen van ,,The International Association for the History of Religions'' (IAHR) het woord en ook Prins Mikasa, de jongste broer van de Japanse keizer, die niet alleen het erevoorzitterschap bekleedde, maar bovendien het congres bijwoonde als ,,geleerde onder de geleerden'', gelijk later van officiële zijde terecht werd gezegd. De werkvergaderingen werden gehouden in het gebouw van de universiteit, dat zich voor dit doel uitstekend leende. In de collegezalen kwamen 's morgens de secties bijeen. In de aula kon men 's middags twee ,,general lectures'' beluisteren. Als algemeen thema was gekozen ,,Origin and Eschatology'' (Urzeit und Endzeit). De meerderheid van de inleiders had zich aan dit pakkend onderwerp gehouden. Elke morgen stonden de congresgangers voor de moeilijke vraag om uit het rijke programma, dat zeven secties boden, achtereenvolgens vier voordrachten te kiezen, die men in geen geval wilde missen. Officieel waren er inderdaad zeven secties. In werkelijkheid hadden de voordrachten betrekking op de volgende gebieden van de godsdienstgeschiedenis: primitieve religie, het antieke Nabije Oosten, Egypte, Iran, het Jodendom, Japan, China, India, het Boeddhisme, de Islam, het Christendom en phaenomenologie (plus sociologie en psychologie van de godsdienst). Omdat men bij het samenstellen van het programma van een dergelijk congres afhankelijk is van het aanbod van referaten, waren enkele onderdelen van de godsdienstgeschiedenis enigszins stiefmoederlijk bedeeld. Zo kwam er geen enkele voordracht over de Babylonisch-Assyrische godsdienst voor en konden de gegeven inleidingen over de Egyptische godsdienst ook niet representatief heten voor de belangrijkheid van dit vak. Daarom heeft schrijver dezes in de ,,General Assembly'' als ,,general secretary'' van de IAHR er op aangedrongen, dat men de studie van de antieke godsdiensten niet zou verwaarlozen. Bij alle lezingen verscheen een bevredigend aantal toehoorders. In totaal zijn er bijna 140 sectievoordrachten en 8 ,,general lectures'' gehouden. Het loont de moeite de titels en de sprekers van de laatste kategorie van verhandelingen te noemen. Het zijn: Der Polytheismus (Prof. A. Brelich, Rome), Zeit und Ewigkeit bei M. Ikbal (Prof. Annemarie Schimmel, Marburg), Vom Anfang der Welt und vom Ursprung des Menschengeschlechts (Prof. E. Fascher, Berlijn), Ezechiel and the Valley of the Dried Bones in Dura (Prof. E. Goodenough, New Haven), Essentials of religion and eschatology, with special reference to oriental religions (Prof. T. Ishizu, Tokyo), Die krypto-jüdische Sekte der Dönméh (Sabbatianer) in der Türkei (Prof. G. Scholem, Jeruzalem), Origine et Consommation dans la

pensée chrétienne antique (Prof. M. Simon, Straatsburg). Wie vermoeid was van het aanhoren van geleerde vertogen, kon ontspanning zoeken door een bezoek aan enkele fraai ingerichte tentoonstellingen.

Bovendien was het congres omraamd door een reeks samenkomsten ter recreatie. Op Zondagavond 11 sept. hield de Hessische regering een receptie. De volgende avond gaf Mej. Ingrid Heiler, de dochter van Prof. Fr. Heiler, de voorzitter van het congres, een prachtig cembalo-concert. Op dinsdagavond ontving Prins Mikasa een vijftigtal vooraanstaande congressisten, terwijl de rest van de congresgangers een film over Marburg zag. Woensdag 14 sept. maakte men een excursie naar de bisschopsstad Fulda. De indische dansen van Mej. Minati Das trokken de volgende avond meer toeschouwers dan de zaal officieel kon bergen. Een mooi concert van orgel en koor viel er vrijdagavond in de Elisabeth-kerk te beluisteren. Op de laatste avond werd aan de inwoners van Marburg de gelegenheid geboden met vertegenwoordigers van een aantal Oosterse godsdiensten kennis te maken.

Diezelfde dag werd het congres besloten met de ,,General Assembly". In deze bijeenkomst bracht de "general secretary" verslag uit van zijn werkzaamheden en werden de besluiten bekend gemaakt, die de ,,Executive Board" en de ,,International Committee" genomen hadden tijdens hun zittingen op 9 en 10 sept. De voornaamste mededelingen dienaangaande waren de volgende: 1) de IAHR verkreeg een belangrijke uitbreiding naar het Oosten doordat groepen van godsdiensthistorici in India en Zuid Korea als ledengroepen toetraden, 2) op uitnodiging van de Indiase groep zal er in 1963 een congress in India worden georganiseerd, 3) het gebruikelijke vijfjaarlijkse congres zal in 1965 plaats vinden in America, vermoedelijk te Claremont, waartoe een vriendelijke invitatie ter tafel lag, 4) om een gaping van 10 j. in de congrestraditie te vermijden zal er in 1964 een studieconferentie in een universiteitsplaats van Midden-Europa worden belegd, 5) aan de publicaties, te weten het tijdschrift ,,Numen", de bibliographie en de ,,Supplements" bij Numen zal door een nieuwe redactie verhoogde zorg worden besteed. Naast deze zakelijke punten vormde het referaat van ondergetekende over ,,The Future Task of the History of Religions" de hoofdschotel van de agenda. Over dit stuk ontspon zich een levendige en interressante gedachtenwisseling. Voor het eerst werden de bezoekers van deze congressen gedwongen en werd hun tevens de gelegenheid geschonken om over de beginselen van hun vak voor een groot forum te discussiëren. In dit referaat was bovendien de vraag gesteld of godsdiensthistorici er zich toe mogen beperken hun vak te beoefenen uit liefde voor de objectieve waarheid dan wel of zij ook een zekere verantwoordelijkheid dragen als cultuurpersoonlijkheden. Met dit debat eindigde het congres in zulk een gave stijl, dat de vertegenwoordiger van de Unesco er zijn bewondering voor uitsprak. Mettertijd hoop ik in een artikel op de probleemstelling van deze discussie terug te komen.

C. J. Bleeker

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

Hans Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von W. Eichrodt und O. Cullmann 37, Zwingliverlag, Zürich 1960.

Misschien ware het beter geweest indien de redactie dit boekje niet ter recensie aan ondergetekende had gezonden, of dat ondergetekende het niet ter recensie had aangenomen, aangezien hij over het zelfde onderwerp (zakelijk gezien) een boekje in dezelfde serie schreef, dat tot heel andere uitkomsten kwam (Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament). De enige verontschuldiging die er bij het schrijven voor hem is, dat hij vooraf in de verste verte geen vermoeden had van de voorstelling van zaken van zijn Zürichse collega Wildberger en zeer nieuwsgierig was naar diens visie. Nu achteraf het boekje met allerlei aantekeningen terugsturen aan de redactie kan ook niet meer, dus moet de lezer de volgende opmerkingen maar nemen voor wat ze zijn.

Wildberger begint zijn boekje met: Die Fragestellung (S. 5); deze op haar beurt vangt aan met de woorden: Im Mittelpunkt des Glaubens Israels steht sein Bekenntnis von Jahwe erwählt und darum sein Volk zu sein. De vraag, die onderzocht moet worden, is Woher nimmt das Volk die Gewissheit (S. 6) en bijgevolg: waar is deze traditie in de vroegste delen in het O.T. te vinden en hoe is ze verder gegeven?

Men ziet: Wildberger begint zijn vraagstelling niet met de vraag naar de plaats van de verkiezing in de O.T.-ische boodschap of in het geloof van Israël; die vraag bestaat voor hem niet. Hij constateert in de eerste zin van zijn boek reeds, dat de verkiezing middelpunt en grondslag van het geloof van Israël is. Hiermee is reeds een belangrijke beslissing gevallen ten aanzien van de verkiezingsgedachte in het O.T. Het kan slechts meer gaan om de vraag van de oorsprong en doorwerking van deze voorstelling.

In dezelfde bladzijden stelt W., dat de voorstelling van de verkiezing der vaderen en van de koning en van Zion niet van die van 't volk is te scheiden, omdat in de vaderen en in het huis van David Israël zelf is verkozen. Met name de gelijkstelling van de verkiezing van koning en volk is mij een raadsel, alleen mogelijk door een volkomen negatie van de litterair-kritische problematiek van 2 Sam. 7; zulk een negatie doet het ergste vrezen voor de litterair-kritische behandeling van verdere O.T.-ische teksten.

De voornaamste stellingen die W. verdedigt ter beantwoording van het door hem opgeworpen vraagstuk zijn de volgende: allereerst, dat in Ex. 19 : 3b–8 een proklamatie van de verkiezing van Israël gegeven wordt, welke – niet, zoals vaak gemeend wordt deuteronomisch is, maar – een zeer oud litterair element vertegenwoordigt; vervolgens, dat dit in feite

ontleend is aan een zeer oude cultische uitspraak; ten derde, dat deze cultische uitspraak oorspronkelijk als Erwählungsproklamation thuis hoort in een zeer oud cultisch feest; en ten laatste dat dit ter herinnering aan de overtocht door de Jordaan bij Gilgal wordt gevierd ten tijde van het Mazzotfeest. Dit feest is niet, zoals algemeen wordt aangenomen een oogstfeest, maar een feest dat de uittocht uit Egypte of nog beter de doortocht door de Rode Zee en de herhaling daarvan bij de overtocht door de Jordaan viert.

Dit alles, waarvan niets direct in de Bijbel vermeld wordt, bouwt W. op op grond van de woorden van Ex. 19 : 3b–8 zelf. Dit gedeelte heet een in zichzelf gesloten geheel, en geldt als Beschreibung einer kultischen Begehung. Vs 5a moet hierbij geschrapt worden, want dit spreekt van het (nog niet geïnaugureerde) verbond en behoort als voorwaardelijke zin niet in de Proklamation. Het gebouw zoals W. het heeft opgetrokken is een boeiend geheel geworden, waartegenover de vraag opkomt of de teksten waarop of waaromheen het is opgetrokken de last van dit bouwwerk wel kunnen dragen.

Naar mijn gevoelen is dit zeker niet het geval, hoezeer het getimmerte van W. keurig naar modern model in elkaar is gezet. De voorschriften daartoe luiden: isoleer langs traditionskritische weg een tekst en verklaar die voor oud, zoek een cultische achtergrond als Sitz im Leben en construeer daarbij een Festlegende, die als zodanig oud moet worden geacht, en ge bereikt zonder mankeren een prachtig resultaat.

Zoals ik reeds opmerkte, kunnen m.i. de teksten de last van W.'s bouwwerk niet torsen. De gegevens zijn te schraal, zodat 't geheel een beetje lijkt op het toneel waarbij een Oosterse sjouwerman met spillebeentjes in z'n eentje een piano op z'n rug draagt. 'k Heb daar een foto van. In 't Oosten kan op sociaal gebied veel, maar het is de vraag of de Westerse wetenschap ook dergelijke waagstukken kan verantwoorden.

Het is natuurlijk niet mogelijk het geheel van Wildberger's studie op de voet te volgen. Op twee plaatsen wil ik ingaan, waar m.i. de constructie bijzonder wankel is. Allereerst: de datering van Ex. 19 : 3b–8, dat meestal als deuteronom(ist)isch of jonger wordt beschouwd. W. geeft eerst (S. 12) het schijnbaar deuteronom(ist)isch karakter toe, maar komt dan met: Aber es stehen ihm schwerste Bedenken gegenüber. Dan komen enige bedenkingen, die m.i. geen van alle hout snijden, b.v. 't feit dat 't stuk een rhytmisch karakter heeft; dit betekent m.i. niet dat 't stuk niet dt., dtn. of later kan zijn; ook 't feit dat de uitdrukking van 4a een parallel heeft in Joz. 24 : 7 maakt dt. of dtn. verwantschap niet onmogelijk, omdat immers Joz. 24 sterk dtn. bewerkt is. De volgende bewering, dat de formule *šamar berith* niet dt. of dtn. is omdat in dt. en dtn. bij deze uitdrukking altijd Jhw 't subject zou zijn, klopt niet, zoals 1 Kon. 11 : 11 en Dt. 29 : 8 – *šamar dibre berith* – bewijzen; dat *segulla* dt. of dtn. is, wordt niet onzeker gemaakt door de onderstelling, dat Dt. het woord aan een oudere traditie *kan* hebben ontleend; de bewering dat het een wezenlijk verschil maakt dat Dt. spreekt over *'am qadoš* en Ex. 19 over *goi qadoš*, lijkt me overdreven, want ook Dt. spreekt over Israël als *goi*, 26 : 5, en met name de jongere Dtn.-en doen dit, vgl. Joz. 3 : 7;

4 : 1; zodat ik niet overtuigd ben, dat een *goi qadoš* es in der deuteronomischen Welt gar nicht kan geben (S. 19).

Het enige werkelijk bijzondere, dat in Ex. 19 erkend moet worden is de formule: *mamleket kohanim;* deze is niet in Dt. aan te wijzen; maar niet alleen niet in Dt. of Dtn. maar nergens elders in de Bijbel; de idee lijkt eerder jonger dan Dt. (Dtn.) dan ouder; m.i. is de *enige* verwante plaats Jes. 61 : 6.

Men kan misschien concluderen: litterair is Ex. 19 : 3b v.v. juist zoveel verschillend van Dt., dat 't niet dt. is, maar dtn. of jonger moet zijn. W. zegt op blz. 13 rustig, dat der Abschnitt nicht deuteronomistisch sein kann und nicht ein später Einschub etwa wie die Verse 22ff. Inderdaad is 19 : 3b v.v. niet op een lijn te stellen met 19 : 22 v.v. (dat van P is) maar daarom kan 't wel jonger dan Dt. zijn.

M.i. heeft W. niet voldoende de pericoop vergeleken met verdere stukken in Ex. anders was hij zeker onder de indruk gekomen van de verwantschap van de woorden 19 : 7 en 8 met 't verhaal van Ex. 24, de bondssluiting. Deze verwantschap bewijst m.i. bovendien dat in 19 : 5 de formule van de bewaring van 't verbond inderdaad *niet* uit de tekst van 19 : 3b v.v. kan worden geschrapt. De pericoop als geheel is een (misschien jongere) inleiding op Ex. 19–24.

Ook heeft W. niet voldoende de inleidende formules in Ex. 19 : 3b: „zo zult gij zeggen tot het huis Jakobs en verkondigen aan de kinderen Israels'', bekeken. Een formule als deze heb ik in het O.T. verder nergens gevonden. Maar het gebruik van de uitdrukking: huis Jakobs voor Israël is op z'n vroegst uit Jesaja bekend, en de verbinding van huis Jakobs en kinderen Israels in één aanspraak moet nog jonger zijn. Het is me bij onderzoek opgevallen, dat het alleen deuteronomistische plaatsen zijn, die beide woorden naast elkaar gebruiken, zij het in andere vorm: nl. 2 Kon. 17 : 34 en 1 Kon. 18 : 31; vgl. ook Dt. 33 : 4–10. Als enige conclusie zie ik, dat Ex. 19 : 3b v.v. een jonger dtn. stuk is. Het lijkt me volkomen een slag in de lucht de tekst tot een oud cultisch element te verklaren.

Een tweede punt, dat ik noem is de reconstructie van het Mazzotfeest door W. als Fest der Erwählung Israels. M.i. komt W. in werkelijkheid niet verder dan dat hij aantoont, dat het Mazzotfeest in bepaalde teksten met de uittocht uit Egypte wordt verbonden. Dit is m.i. echter nog iets heel anders dan de speciale gedachte van de uitverkiezing van het volk. Er is geen enkele tekst in 't O.T. aan te wijzen, die het woord verkiezing zelf in verband met Mazzot gebruikt of op de verkiezing in verband daarmee zinspeelt: de wijze waarop W. verdedigt dat het Mazzotfeest eerder en directer met de uittocht uit Egypte is verbonden dan het Paasfeest, zou wel de moeite van een kritische studie waard zijn, maar deze zou ons nu te ver voeren. We hebben al te veel plaatsruimte gevraagd.

Ook al heeft het boek door de onkritische wijze waarop het een nieuwe methode volgt, mij teleurgesteld ten aanzien van de zaak waarover het een onderzoek instelt, het wil niet zeggen dat het niet allerlei verdienstelijke dingen zegt; de citering van bepaalde verwante teksten is meermalen verhelderend; maar vooral één ding is me uit het hart gegrepen, nl.

de wijze waarop W. opponeert tegen het spreken over de Offenbarung Jahwes in der Geschichte (S. 100) en wijst op de noodzakelijkheid van het „prophetische" Wort, welches die Geschichte deutet.

'k Moet het hierbij laten, vele punten die ter sprake zouden moeten komen (bijv. de vraag van de onvoorwaardelijkheid der verkiezing, verkiezing – wet!) verder voorbijgaande.

Th. C. Vriezen

R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament.* Delachause et Niestlé, Neuchâtel.

Een echt Frans boek, dus helder opgezet, zakelijk geschreven, bondig geformuleerd en prettig leesbaar. 'k Heb het boek al lang, te lang, in huis (hoewel ik het ook pas anderhalf jaar na verschijnen ontving), maar kwam ondanks spoedige kennisneming en grote waardering bij het eerste lezen, door allerlei andere werkzaamheden telkens opgehouden, niet tot het neerschrijven van mijn beoordeling. Gaarne bied ik voor het traineren daarvan, vooral aan schrijver en uitgeefster, mijn excuses aan. Het zou echter jammer zijn als in Nederland, waar het probleem van leven en dood ook meermalen in kerkelijke kring aan de orde is geweest, dit boek aan de aandacht zou ontsnappen.

Men kan het werk het best als een bijbels-theologische studie qualificeren. Het bestaat uit drie delen: 1. over leven en dood in het O.T.; 2. over de overwinning van de dood, *a.* doordat aan Jahwe de macht wordt toegeschreven ook over de dood; *b.* doordat langzamerhand de opstandingsidee zich baanbreekt (Hos. 6; Ez. 37; Jes. 53; 25/6; Dan. 12; *c.* door de zekerheid van de gemeenschap met Jahweh, Ps. 16, 49, 73; Job 19; en 3. over de eventuele buitenlandse invloed op het ontstaan der opstandingsverwachting; perzische of kanaänese invloed wordt weinig waarschijnlijk geacht.. De macht van Jahweh is voor het geloof van Israël van voldoende stuwkracht om tot de weg naar de opstanding te voeren. In het bijzonder zijn het de martelaarskringen, waarin in de laatste eeuwen voor Chr. de verwachting doorbreekt.

In een slothoofdstuk worden de lijnen naar de latere Joodse en de N.T.-ische wereld even doorgetrokken. Trouwens ook elders versmaadt de auteur het niet het N.T. in zijn beschouwingen te betrekken.

De exegese van de onderhavige plaatsen is zorgvuldig, goed overwogen en niet overmatig geleerd uitgewerkt. Bijzonder goed is m.i. de laatste Daniëlsplaats behandeld door heenwijzing naar Jes. 52/3. Was Ps 73 betreft, lijkt me dat aan de betekenis van vs. 26 niet voldoende aandacht is besteed, en in de exegese van Gen. 2/3 komt de betekenis van de boom des levens niet genoeg tot haar recht. Op sommige blzz. zijn er nogal wat drukfouten in het Hebreeuws blijven staan.

Het boek is misschien hier en daar wat populair van stijl gebleven, soms lijkt de schrijver wat huiverig over ingewikkelde nevenvraagstukken zijn oordeel te geven (wat op zichzelf geen ondeugd is), maar alles bijeengenomen is het een weloverwogen studie en een goed verantwoord werkstuk.

Th. C. V.

KERKGESCHIEDENIS

J. M. Clark, *Meister Eckhart*, An Introduction to the Study of His Works with an Anthology of His Sermons. Thomas Nelson and Sons, Edinburgh 1959, Pp. 265, 15 Sh.

Sinds de groeiende achterdocht, thans ook gesteund door bewijzen, tegen de betrouwbaarheid van Pfeiffer's latijnse Eckharteditie (1857) en Denifle's protest tegen de romantisch-nationalistische schildering van Eckhart als een vertegenwoordiger van typisch Duitse vroomheid (1806), is het onderzoek op dit terrein, voornamelijk in Duitse handen, in voortdurende beweging geweest. Dient men de ,,vader der laat-middeleeuwse mystiek'' als een Thomist, neoplatonistisch ketter of zelfs als een voorloper der Reformatie te zien, die via Tauler en de *Theologia Deutsch* Luther beïnvloedde? Twee factoren, de verwarde texttraditie en de vaak duistere mystieke betoogtrant, vertragen tot op heden de voortgang van het Eckhartonderzoek ten zeerste. Juist gezien deze situatie is het van belang dat Dr. Clark, germanoloog aan de universiteit van Glasgow, zich in zijn bloemlezing heeft beperkt tot preken, gehouden in de landstaal, waarvan onomstotelijk vaststaat, dat zij inderdaad door Eckhart zelf uitgesproken zijn. Naast een vertaling van Eckhart's verdediging op 13 februari 1327 in Keulen en de achtentwintig stellingen veroordeeld door Paus Johannes XXII twee jaar later, is het gehele tweede deel gewijd aan vijfentwintig preken. Hier treft men de bekendste en meest geciteerde preken van Eckhart aan, waarbij men alleen zijn sacramentspreken mist, welke het enige constante vergelijkingsmateriaal vormen met Witte-Donderdag preken van Johannes Gerson, Gabriel Biel, Johannes Tauler en de jonge Luther. De preek over Lukas 14:16 (VII, p. 157ff) ,,Homo quidam fecit cenam magnam'' handelt meer over de dorstige ziel dan over het verkwikkende Maal en voegt bovendien nauwelijks iets toe aan wat niet reeds in andere preken gezegd wordt.

Deel I bedoelt een introductie te geven tot het leven en denken van Meister Eckhart. De zwakte van dit gedeelte is m.i. gelegen in Clark's pogen geen stelling te nemen in het debat over Eckhart's hetzij thomistische, neoplatonische of ,,lutherse'' trekken.

Dat men bij de huidige stand van zaken over deze kwestie niet *kan* zwijgen toont hij ongewild duidelijk door impliciet voor de *Eckhartus thomisticus* te kiezen. Neo-platonisme wordt beschreven als een niet ongevaarlijke ziekte en Clark wil niet verder gaan dan te spreken over een ,,neoplatonic tinge'' in Eckhart (*cf.* b.v. p. 151, noot 5). Een augustiniaanse uitspraak zoals ,,the soul receives its being from God without medium; therefore God is nearer to the soul than it is to itself'' suggereert toch veel meer dan een ,,tinge'' (Preek XVI, p. 198; *cf.* I, p. 132; II, 134 f.; XI, 176 f.; XII, 184; XIX 221 f.; XXIV, 244). Scherp keert hij zich – naar het mij voorkomt met recht – tegen Raymond Blackney's conclusie dat Eckhart ,,could not be satisfied until he had made certain of the creative ultimate source of all being in the only place where it can be immediately known: in the depths of the immaterial self of a man. This is protestan-

tism" (*Meister Eckhart*, New York 1941, p. XXI). Een dergelijke snelle conclusie zou ons weer terugvoeren tot het stadium van C. Ullmann's *Reformatoren vor der Reformation*. Echter door zo de beide alternatieven af te wijzen zonder daarbij een nieuw gezichtspunt te openen kiest Clark toch – zij het indirect – voor een oplossing welke hij overigens beschrijft als slechts verdedigd door „Catholic apologists" (p. 119). Behoudens deze reservatie dient men toch te zeggen dat het eerste gedeelte de voornaamste gedachten van Eckhart helder beschrijft en dat deze publikatie in zijn geheel een bruikbaar textboek biedt welke uitnemend heenleidt tot een nadere studie van deze omstreden mysticus. H. A. OBERMAN

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

HELMUT THIELICKE, *Theologische Ethik* II Band: *Entfaltung*, 2 Teil: *Ethik des Politischen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1958, 787 S., ing. DM. 38,–, geb. D.M. 43,–.

De delen van Thielecke's „Theologische Ethik" groeien langzaam, maar zeker in aantal. En wat voor delen zijn het! Men moet vrezen, dat Thielecke's theologische ethiek de K.D. van K. Barth naar de kroon gaat steken. Wil Thielicke een soort van Summa ethica theologica geven? Het werk dwingt bewondering af. Reeds het schrijven er van is een prestatie, maar aan het schrijven gaat vooraf een uitgebreide leesarbeid, terwijl het gelezene toch ook verwerkt moet worden. Aan de andere kant roept een dergelijke uitvoerige ethiek vragen op. Wie kan dit werk kopen? Wie kan het naar behoren doorwerken? Is een ethiek, die zich met zeer actuele vragen inlaat, niet snel verouderd? Zou juist een ethiek, die geen „fix und fertige" antwoorden wil geven, niet wat meer aan de zelfwerkzaamheid van de lezer kunnen overlaten? Intussen hebben wij te maken met het werk, zoals het voor ons ligt en dan doen overwegingen, of het ook anders gekund had, weinig, hoewel toch enigszins, ter zake. Een troost blijft ons intussen nog; de schrijver belooft de volgende themata korter te zullen behandelen (S. 757). Als hij het nu ook maar doet; de behandeling van de ethiek der politiek zou oorspronkelijk ook slechts een hoofdstuk beslaan en groeide toch tot een lijvig deel uit (S. VII). – Eén formele opmerking veroorloof ik mij nog. Het werk is verdeeld en onderverdeeld, maar bovendien is elk kleinste deel weer in paragrafen verdeeld, die dikwijls niet meer dan een alinea lang zijn. Dit vergemakkelijkt het citeren; men kan aangeven, dat een bepaalde uitspraak voorkomt bv. op S. 158, maar nader preciseren § 789. Aan de andere kant evenwel maakt deze methode de lezing vermoeiend en geeft zij aan elke uitspraak een bijzonder gewicht, alsof men met genummerde stellingen uit een wiskundeboek te maken had en zo vast staan 'schrijvers uitspraken nu eenmaal niet. Nu de schrijver echter eenmaal met deze nummering begonnen is, kan hij er niet meer mee ophouden; „das eben ist der Fluch der bösen Tat..." – Het te bespreken deel handelt over de „Ethik des Politischen", dus over recht en staat, met alles wat daaraan vast zit, dus ook het probleem van de oorlog en in het bijzonder de atoomoorlog. Een reeks belangrijke on-

derwerpen komen derhalve aan de orde en zij worden op een wijze behandeld, die het onderwerp waardig is. Een voordeel van de uitvoerigheid is, dat de schr. diep op de problemen in kan gaan. Hij doet het meestal zakelijk. Een enkele keer glijdt hij uit; de behandeling van prof. Heering, die enerzijds bij de ,,Schwärmer'' en anderzijds bij de rationalisten wordt ingelijfd (S. 619–622), kan ik niet bewonderen, terwijl het argumentum ad hominem t.o.v. K. Barth op S. 718f. misplaatst is. – Belangrijk is de methode, die Thielicke voorstaat. Hij wil in de ethiek niet deductief, maar inductief te werk gaan. D.w.z. hij wil niet van vaststaande normen uitgaan en deze dan op concrete gevallen toepassen, maar de concrete historische werkelijkheid analyseren, de zedelijke problemen aanwijzen, die daarin liggen en in deze situatie de normen vinden, die relevant zijn. De beslissing wordt echter door de ethicus niet voorgeschreven, maar aan de betrokkene(n) overgelaten; Thielicke is zeer afkerig van casuistiek. Dit betekent niet, dat de normen ontspringen aan de situatie of dat de handelende persoon haar schept; ''finden'' is geen ,,erfinden'' (S. 761). De christelijke ethicus komt van de H.S. en de reformatorische Vaderen; deze heeft hij a.h.w. in de rug (S. 1f.). De bijbelse normen zijn evenwel alleen in geloof gegeven en bovendien is de Bijbel geen wetboek (S. 760f). De methode, die hier voorgestaan wordt, heeft grote voordelen, maar men moet zich van haar beperktheid bewust zijn. Een voordeel is o.a., dat duidelijk wordt, dat alle zedelijke beslissingen concreet geschieden, d.w.z. in de gevallen wereld (S. 508). De beperktheid blijkt hieruit, dat de christelijke ethicus noodzakelijkerwijs bepaalde vooronderstellingen van dogmatische en theologisch-ethische aard meebrengt. De ethiek van Thielicke bv. is zeer bepaald een lutherse ethiek en wil dat ook zijn. Naar mijn mening graaft zij theologisch zelfs wel eens te diep; de herleiding van het verschil tussen de lutherse en de calvinistische opvattingen van de staat tot enkele of zelfs een enkel dogmatisch leerstuk doet te kort aan de levende, historische ontwikkeling binnen beide confessies. In elk geval hanteert ook Thielicke bepaalde normen, aan de H.S. en de reformatorische traditie ontleend. Ook laat hij werkelijk de beslissing niet geheel aan de lezer over; over bepaalde vraagstukken als bv. de atoombewapening uit hij zich zeer duidelijk. Last but not least gaat hij ook meermalen deductief te werk. – Dit laatste blijkt reeds bij de principiële behandeling van de staat. Zich aansluitend bij Luthers leer van de twee rijken ziet hij de staat als een ,,Notordnung'', geen scheppingsordening, maar een uitvloeisel van het noachitisch verbond, dus louter als een gevolg van de zonde; al is de staat een uiting van Gods genade, zij is tevens een van zijn gericht. Zij dient louter om dijken op te werpen tegen de chaos, en dan nog met middelen aan de gevallen staat van de mens ontleend, dus met geweld. Zij heeft derhalve, evenals het recht, hoofdzakelijk een negatieve functie. – Typerend is, dat de wet Gods geen aanwijzing is voor een positieve ordening, maar een negatief protest tegen de wanorde (S. 679f.). Dat de wet ook een positieve achtergrond en functie zou kunnen hebben, wordt zelfs niet overwogen, hoewel de Bijbel vol is van positieve geboden en het zelfs niet moeilijk is, de tweede tafel der Decaloog een positieve vorm te geven. Evenmin wordt overwogen, of de staat ook tot taak zou

kunnen hebben, „ius suum cuique" te geven. Hoe dit ook zij, uit het karakter van de staat als „Notordnung" leidt Thielicke af, dat de werkzaamheid van de staat tot een minimum beperkt moet blijven (bv. S. 305, 309, 314). Nu is dit niet een logische conclusie; maatregelen om een nood te lenigen moeten in overeenstemming zijn met de grootte van de nood. Op grond van de gedachte van de volstrekte zondigheid van de mens kan men ook een zeer sterke staat en een diep ingrijpen van de staat in het maatschappelijk leven verdedigen. Thielicke echter vreest duidelijk de staat; hij komt als lutheraan in de buurt van het liberalisme, wat geen schande, maar wel merkwaardig is. Tegenover de zgn. welvaartstaat verhoudt de schrijver zich dan ook sterk kritisch, hoewel niet geheel afwijzend; de moderne massamaatschappij drijft eenvoudig in deze richting, maar men moet op zijn hoede zijn (cf. S. 383: „Abhilfen gegenüber der Entwicklung"). Nu kan men een open oog hebben voor de gevaren van de welvaartstaat en toch niet gelukkig zijn met Thielicke's bespreking ervan. Er wordt ternauwernood een poging gedaan, een analyse van het begrip en van de motieven, die er toe drijven, te geven. Typerend is, dat in dit verband geen engelse litteratuur wordt vermeld, terwijl in Engeland toch de idee van de „welfare-state" geboren is. Een uitspraak als op S. 373f., waar de schr. in het midden laat, of schrijvers, die in de moderne staat strekkingen „zur Ausrottung aller anerkannten Diakonie-Wirksamkeit" opmerken, gelijk hebben, is een insinuatie. Het doet merkwaardig aan, de U.S.A. als voorbeeld op het gebied van sociale zorg te zien fungeren (S. 373, 380). Zelfs de nozems zijn een product van de welvaartstaat (S. 382). Eigenlijk is het ideaal van de schr. de diakonie als instituut voor verzorging van maatschappelijk hulpbehoevenden. Opvallend is, dat de diakonie wel geld hiertoe van de staat mag aannemen (S. 381). Verder dient de familie zoveel mogelijk voor haar noodlijdende leden te zorgen (S. 387.). Staatspensioen is uit den boze (S. 389). Wat over het meest wenselijke beurzensysteem voor studenten, de vrijstelling van schoolgeld, de kosteloze verstrekking van leermiddelen, enz. gezegd wordt (S. 390–396), zal een nederlander, die enigszins op de hoogte is, niet bepaald „einwandfrei" in de oren klinken. – Een consequentie van de leer der twee rijken is, dat de Kerk niet tot verzet tegen de staat, laat staan tot revolutie mag oproepen, maar tot machteloos lijden moet aansporen (S. 419, 425, 426f.). Ik vrees, dat in dit licht gezien, de nederlandse Kerken zich tijdens de bezetting onchristelijk gedragen hebben. – De hongaarse opstandelingen krijgen een slecht cijfer. Ja, dat krijgen zij van sommige andere ethici, die Thielicke „schwärmerische Pazifisten" zou noemen, ook. Helaas verlopen revoluties en pogingen daartoe niet steeds, gelijk de terugtochten tijdens de oorlog, volgens plan. – Ik betwijfel, of de voorstanders van bijzonder christelijk onderwijs in ons land met stichting S. 315–357 zullen lezen. – Echter Thielicke ontwapent ons, door meer dan eens de nadruk er op te leggen, dat binnen de reformatorische ethiek verschil van mening mogelijk is. De ontwapening is echter slechts gedeeltelijk; het ware juister geweest, meer dan nu gebeurd is, de verschillende standpunten, met hun achtergronden en consequenties zo objectief mogelijk weer te geven. – Helaas is het meer dan tijd, de bespreking te eindigen. Als ik enkele kri-

tische opmerkingen geplaatst heb, dan toont dit, dat het boek zeer „anregend" is. Het helpt, juist ook als het kritiek uitlokt, eigen standpunt (scherper) te bepalen. Wie de energie op kan brengen, dit deel te doorwaden, komt er zeker met rijke winst uit. H. DE VOS

MICHAËL HORATCZUK S.J., *Prietpraat onder het mes*, vrome uitvluchten ontmaskerd, Lannoo, Tielt-den Haag, 1960, 168 blz., prijs ing. f 4,–, geb. f 6,90.

Dit boekje is de vertaling van een werkje van een Oostenrijkse Jezuïet, penningmeester van een retraitehuis te Wenen, zielzorger en godsdienstig journalist, „Schlagworte auf dem Seziertisch". Voor de meeste lezers mag de duitse titel er wel bij vermeld worden, aangezien prietpraat een vrij onbekende uitdrukking is. Voor degenen, die van Dale niet bij de hand hebben, deel ik mede, dat diens Groot Woordenboek der Nederlandse taal s.v. prietpraat vermeldt: m. (Zuidn.) onbeduidend, zinloos gepraat; kletspraat. De schrijver bedoelt er mee, zoals de ondertitel reeds aangeeft, vrome uitvluchten, waarmee de mens en ook of juist de vrome mens zijn vermeend gelijk tegenover het leven, dus in werkelijkheid tegenover God, dat of die hem, naar hij zichzelf wijsmaakt, tekort doen, handhaaft en zo zichzelf van de ware levensvolheid en levensvreugde berooft. De schrijver ontleedt verschillende van deze schoonklinkende frasen, waarmee dit gebeurt op een directe, pittige en indringende wijze, om de mens naakt voor God te stellen, opdat hij de genade deelachtig kan worden. Voor degenen, die zorg dragen voor de zielen van anderen en voor hun eigen ziel, is het geschrift van pater Horatczuk een zeer nuttig boekje. H. DE V.

Elseviers Kleine filosofische en psychologische encyclopaedie, met medewerking van Prof. Dr. Mr. K. Kuypers, Elsevier, Amsterdam-Brussel, 1960, 272 blz.

Er is nu ook een „pocket" filosofische en psychologische encyclopaedie verschenen. De belangrijkste wijsgerige en psychologische begrippen worden er kort in behandeld, terwijl men ook gegevens vindt over de voornaamste filosofen en psychologen. Zelfs is er enige aandacht geschonken aan de psychiatrie en paedagogiek. Ook zijn opgenomen een beknopte geschiedenis der filosofie, enige wijsgerige en wijsgerige litteratuur voor verdere studie en een lijstje van de belangrijkste wijsgerige en psychologische organisaties en congressen. Het is een handig boekje, waarvan men natuurlijk niet meer kan vragen, dan wat het bieden kan, maar dat binnen zijn grenzen zeer bruikbaar en nuttig is. Ik hoop, dat deze pocketencyclopadie zijn weg naar de boekenkasten van vele predikanten en studenten – en van vele anderen – zal vinden. H. DE V.

BRUNO POHL, *Freizeit in Utopia*. Hamburg-Furche Verlag 1960, 46 S, Prijs DM 2,40.

De betekenis van dit boekje is omgekeerd evenredig aan de omvang.

De speelse inleiding, die een utopisch beeld schetst van de wereld, zoals die er zou kunnen uitzien, als automation en atoomkrachten albeheersend waren, loopt uit op een totale en fundamentele herwaardering van alle begrippen. De schr. stelt, dat in die wereld van morgen het consumeren de belangrijkste cultuurprestatie zal zijn, belangrijker dan een arbeidsethos en een lust om te produceren. We zijn geneigd te schrikken, maar Pohl laat zien, dat de arbeid in een overschatting, samenhangend met een bepaald scholastisch werkheiligheidsideaal, de mens beroofd heeft van het spel, dat God hem te spelen geeft. De Romeinen hadden daarvan nog een notie in hun spreken van neg-otium (arbeid als niet ledigheid), maar wij zijn van Musse – tot Muss-mensen geworden door ons pragmatisme, dat de daad als het hoogste stelt. Dat leidt tot een dwangneurose der werkheiligheid, die niet in overeenstemming is met het N.T., aan Luthers visie van het ,,Gnadebewustsein'', maar ook aan het wezenlijke van de sabbat te kort doet. Wat het laatste betreft: wij hebben in een misverstaan van de eigenlijke bedoeling, de sabbat en de zondag gedevalueerd tot de onernst van de rust, vergeleken met de ernst der werkdagen. Voor de bijbel is de rustdag de eigenlijke ernst, de arbeid de mindere ernst, in onze faustische cultuur mateloos overschat. Een verbreding van de vrije tijd kan betekenen: een uitdaging aan de christenheid om al deze vragen opnieuw te doordenken.

Dit boekje verrast, roept wel vraagtekens te voorschijn: is het helemaal billijk met de homo faber zo een loopje te nemen? Hoe ziet de schr. dit eigenlijk in verband met de onderontwikkelde gebieden, waar bij het ontbreken van westerse activiteitsdrang de leefbaarheid in het gedrang is gekomen? En klopt deze sabbats-interpretatie helemaal met de bevestiging van het werk onzer handen, waarom de dichter van Psalm 90 vraagt? Gelukkig ziet de schrijver ook de tegenkant: de vàlse God van de vrije tijd, die de valse god van de arbeid zou kunnen onttronen.

Genoeg om de belangrijkheid van dit boekje, dat in een voortdurende discussie is o.a. met de Amerikaanse kybernetik (Norbert Wiener), te onderstrepen. Wat kerkklokken in Utopia zouden kunnen betekenen, vindt u hier. Het is goed, dat in een wat overtrokken vorm, zòveel belangrijks aan de theologie ter overweging wordt gegeven.

A. Dronkers

Das Gewissen, Studien aus dem C. G. Jung-Institut, Zürich. Rascher Verlag, Zürich-Stuttgart. 1958. 207 blz. DM 18.–

In dit boek zijn een aantal opstellen bijeengebracht van geleerden uit verschillende vakgebieden, die ieder hun visie op het geweten geven. Het zijn een psychiater, een econoom, een psychotherapeut (Jung zelf), een R.K. theoloog (Josef Rudin), een Protestants theoloog (Hans Schär), een Joods godsdiensthistoricus (Werblowski) en een socioloog. Helaas blijft deze bundel een verzameling individuele bijdragen, waarvan sommige het onderwerp wel op een originele manier benaderen, maar die onderling geen eenheid vormen, ja elkaar nog al eens herhalen of lacunes openlaten. Ook wordt geen gemeenschappelijke overtuiging zichtbaar. Mij trof een

interessante studie van de joodse historicus over de oudtestamentische gegevens, de bijdrage van R.K. zijde is instructief, maar niet verrassend. Terwijl Jung „in psychologischer Sicht" er op wijst, dat het geweten de polariteit van de ziel in het licht stelt en alleen goed begrepen wordt, wanneer men zijn numineus karakter (Vox Dei) in verband brengt met Jungs hypothese der Archetypen. Daarnaast staat dan het aspect van de zede en de codex.

Men mist in deze verzameling voelbaar een goede phaenomenologische beschouwing en een rustige wijsgerige analyse. H. FABER

DOGMATIEK

REGIN PRENTER, *Schöpfung und Erlösung. Dogmatik.* Band I, Prolegomena; die Lehre von der Schöpfung. Göttingen, Van den Hoeck und Ruprecht, 1958, 270 S. Prijs D.M. 14,50. Band II, Die Erlösung. Göttingen, Van den Hoeck und Ruprecht, 1960, S. 271–544. Prijs D.M. 14,50; in één Gesamtband gebonden D.M. 32.

Dit uitvoerige handboek voor de dogmatiek, – dat in heel zijn opbouw zulk een bekoorlijk strakke lijn vertoont, welke zo duidelijk bewijst, dat wij in de schrijver te doen hebben met een ervaren academisch docent, die zich zonder moeite weet te houden aan de hoofdgedachten, waarin hij de waarheid van de inhoud van het christelijk geloof zich ontvouwen zag, – is een Duitse vertaling van een oorspronkelijk Deens werk *Skabelse og Genløsning*, dat Prenter kennelijk als studieboek voor zijn theologische studenten aan de Universiteit van Aarhus bedoelde, maar dat zonder twijfel verdient in veel bredere kring bekend te worden en vormend te werken onder theologie studerenden in verschillende landen.

In de breed uitgewerkte Prolegomena van Dl. I (van S. 10 tot en met S. 179) kan men duidelijk bemerken, dat de schr. hier als docent gebruik maakt van collegestof, die tot vorming en opleiding van theologische studenten dienen moest. Zodra het materiële gedeelte van de geloofsleer aan de orde komt, valt dit minder op, zodat ik wel eens de verzuchting heb moeten slaken bij aandachtige lezing van wat Prenter over de Christelijke belijdenis van „schepping" en „verlossing" te zeggen heeft van uit de vooronderstelling der geldigheid van de die meest fundamentele uitgangspunten in zijn op de manier van Barth's *Kirchl. Dogmatik I*[1] verstane „prolegomena" (nl. als wat onder het gewelf der bijzondere openbaring Gods het allereerst gezegd moet worden), die in § 4–6, S. 29–104, aan de orde kwamen als de Drieëenheidsbelijdenis, het *sola scriptura* en het *sola fide*, dat de schr. wat minder, bijna meditatieve, dogmatische monologen hield, en wat nadrukkelijker stof uit de dogmenhistorie en de geschiedenis der theologie verwerkt had. Daar kunnen immers studenten, die voor een examen werken, gemakkelijker houvast aan krijgen bij het vergaderen van parate kennis; al wil ik toegeven, dat Prenter vooral in de §§ 29 en 30, handelend over de Persoon en het werk van Christus onder het hoofd „de Christologie in de Kerk" wel heel leerzaam

en illustratief ingaat op de Christologie van Athanasius, Anselmus, Thomas, Schleiermacher, Ritschl, von Harmack en Bultmann.

De inhoud van heel de christelijke geloofsleer is volgens Prenter met de twee woorden „schepping" en „verlossing" volledig gekenschetst. En die beide hoofddelen, waarbij het gedeelte over de schepping nadrukkelijk de eerste plaats kreeg zonder dat men met recht de schr. een „scheppingstheoloog" noemen kan, die op gevaarlijke wijze de wagen der dogmatische bezinning naar de schepping liet terugrollen, worden op geheel parallelle wijze uitgewerkt. Zij vallen beide in twee onderdelen, A en B, uiteen. Zó, dat achtereenvolgens gehandeld wordt over: A. Der Gott der Schöpfung, B. Der Mensch der Schöpfung; A. Der Gott der Erlösung, B. Der Mensch der Erlösung. Deze parallelie in de stofbehandeling is voor P. haast vanzelfsprekend, omdat hij met het bijbels getuigenis uitgaat van de *eenheid* tussen schepping en verlossing. „Christus ist das Schöpferwort, mit dem Gott im Anfang alle Dinge erschafft" (I, 185). Het bijbels getuigenis ziet als bron van het kerugma de schepping dualistisch „als Gods strijd tegen alle machten der (chaotische) vernieling"; het O.T. legt daarbij alle nadruk op de „immerwährende und daher jetztzeitliche Wirklichkeit" der schepping, het N.T. op de eschatologische werkelijkheid der (her)schepping, of liever nog: der scheppingsvernieuwing, waarmede schepping en verlossing derhalve onlosmakelijk met elkander verbonden zijn (I, 180). „Schöpfung und Erlösung gehören zusammen. Die Schöpfung ist der Beginn der Erlösung und die Erlösung ist die Vollendung der Schöpfung" (I, 187).

Zo is voor Prenter de schepping nooit uitsluitend als wet te verkondigen. In de prediking der voorzienigheid moet het Evangelie der schepping te verkondigen zijn, omdat er een verborgen overeenstemming is tussen Gods Scheppers- en Verlosserswil (I, 196).

Het is duidelijk, dat wij hier niet met „scheppingstheologie" te doen hebben. Maar evenmin met een variatie-vorm van Barth's scheppingsleer. Dit laatste blijkt b.v. onmiskenbaar uit het feit, dat Prenter Barth's volgorde Evangelie–Wet beslist afwijst en blijft pleiten voor de typisch-lutherse volgorde: Wet–Evangelie, Busse-Glaube (I, 95). Inderdaad, het wil mij voorkomen, dat een scheppingsleer als die van mijn collega Prenter alleen op Lutherse erve kon ontstaan.

Prenter's dogmatiek is typisch-luthers, maar in een uiterst actuele zin. In die zin, waarin iemand luthers kan blijven, die tegelijkertijd erkennen wil heel veel van Barth geleerd te hebben. Diep doordrongen b.v. is Prenter van het feit, dat geen mens over openbaring en geloof ooit vrijelijk te beschikken heeft, omdat hierbij de werkzaamheid van de H. Geest beslissend in het geding is. Van een gemitigeerd – bijna schreef ik: half gecalviniseerd – lutheranisme zou ik dan ook lietst bij Prenter willen spreken. Hij wijkt duidelijk af van de lutherse orthodoxie in zijn willen-open-staan voor kritiek op de leer der *communicatio idiomatum* in het lutheranisme (II, S. 326); ook in zijn weigering om incarnatie en kenosis als twee acten in het heilshandelen Gods te onderscheiden (II, 328–329); voorts is het veelzeggend, dat hij in zijn avondmaalsleer (in § 38 *Das Opfermahl der Vollendung*) met geen woord rept van de „manducatio

oralis", welke zo heel lang een kenmerkend leerstuk in het avondmaalsrealisme van het Lutherdom was (II, S. 462–479).

Typisch-luthers is daarentegen in deze dogmatiek wèl, dat de sacramenten van doop en avondmaal, onder het gezichtspunt van de vernieuwing en heiliging van zondige mensen door het werk van de H. Geest, behandeld worden, voordat het kerkbegrip als „Gemeinschaft der Erneuerung" wordt ontvouwd. M.i. is dat symptomatisch voor het cultisch-sacramenteel realisme in het Lutherdom. De (kinder)doop is als bad der wedergeboorte „der Ursprung der Erneuerung", terwijl de Woordverkondiging eerst daarna aan de orde komt als Gnadenmittel der Heiligung (II, S. 449). Typisch-luthers is verder in dit boek ook de leer van de twee regimenten, het geestelijke en het wereldlijke regiment, zoals dit leerstuk hier wordt toegepast op kerkorde, kerkrecht en kerkbestuur, die in de grond der zaak niets te maken hebben met de „Kerk des Woord en des geloofs" en derzelver roeping tot kerkelijk verantwoord handelen. Overigens noteerde ik dankbaar Prenter's zeer positieve waardering voor het institutaire leven der Kerk met haar Bijbel, haar sacramentele „instellingen", en haar wettig geroepen en geordende ambtsdragers. Maar dit alles ligt volgens hem toch nog geheel en al op een ander niveau dan het z.g. „Kirchenregiment". Hoe dat mogelijk is, ontgaat mij als Calvinistisch belijder van het *jus divinum* in het kerkrecht ten enenmale (II, 506–507).

Typisch-luthers is ten slotte in deze dogmatiek van Prenter ook de telkens doorbrekende afweer-houding tegenover het Geref. Protestantisme. Ik denk hier aan de besliste afwijzing van het *extra calvinisticum* in de Christologie (II, 328), van Calvijn's leer der „dubbele praedistinatie", terwijl Prenter toch ook zelf van het *raadsel* der praedestinatie en het uitverkiezende, het geloof in mensenharten ontstekende, werk van de H. Geest spreekt. Alsof ook Calvijn's praedestinatie-leer niet eerst in de pneumatologie (in boek III van zijn *Institutie*) aan de orde kwam! Ook Prenter's felle verzet tegen Calvijn's theocratische idealen (I, 95; II, 503) zou ik typisch-luthers willen noemen. De schr. voelt blijkbaar niet, hoe gevaarlijk het is om stenen des oordeels te werpen in de richting van de *kerkstaat*gedachte, terwijl men zelf in het glazen huis van een *staatskerkelijke* formatie woont! TH. L. HAITJEMA

OECUMENICA

F. H. VON MEYENFELDT, *Kerkelijk vooruitzicht*. Uitgave Gebr. Zomer en Keuning, Wageningen. z. j., 160 blz., geb. f 8,90.

De bewogen stijl van dit boek is bewijs voor de innerlijke noodzaak, die tot schrijven dwong. Daardoor werd onvoldoende afstand verkregen t.a.v. de aan de orde gestelde problematiek. Dit geeft aan het boek iets onoverzichtelijks en onsystematisch. Een paar voorbeelden; op blz. 29 wordt in een noot de mogelijkheid geopperd, de bezwaren der gereformeerde kerken zich bij de Wereldraad aan te sluiten, door een toetredings-

clausule te ondervangen. Maar in het gehele boek wordt deze gedachte niet verder uitgewerkt. Een tweede voorbeeld, – telkens wordt bezwaar gemaakt tegen het spreken der kerk als zodanig. Dit geldt met name de Ned. Herv. kerk maar ook de Gereformeerde kerken. Maar er blijkt weinig begrip voor de pastorale noodzaak van dit spreken, als gevolg van het feit dat aan één opvatting van het belijdenisgezag wordt vastgehouden. Ondanks het feit dat oude belijdenisgeschriften het nog best doen, bestaat toch wel behoefte aan een nieuw belijden inzake de ,,Ent-mythologisierung'', de roeping van de overheid t.a.v. de prediking van de kerk en de zaak der christelijke organisaties (blz. 109). Waarom schrijver een duidelijke bijbeluitspraak noodzakelijk acht inzake de Ent-mythologisierung, blijkt uit blz. 98, waar de ezel van Bileam echt gesproken heeft. Een belangrijker gedachte is die van het interkerkelijk overleg bij eventuele tuchtacties. Maar ook hier zou de zaak beter andersom kunnen worden gesteld nl. dat echte oecumenische samenwerking een dergelijk overleg pas mogelijk maakt. Men legt dit boek onbevredigd weg. Jammer, want het is met zoveel liefde en enthousiasme geschreven en geeft blijk van een oprecht oecumenisch verlangen. M. A. Krop

PRAKTISCHE THEOLOGIE

Jaarboek voor de eredienst van de Nederlandse Hervormde kerk. 1959. Uitgegeven voor de Raad voor de Eredienst van de N. H. kerk bij Boekencentrum, 's-Gravenhage 1959, 165 blz., ing. f 7,–, geb. f 8,50.

Het tijdschrift Kerk en Eredienst verschijnt niet meer. Dat is jammer. Een levende kerk moet altijd bezig zijn met de vragen van de kerkdienst. Daar zit immers alles in: prediking, gebedsleven, kerkzang, kerkmuziek, dienstboeken, kerkelijke kunst, architectuur. Al deze onderdelen hebben weer evenzoveel aanverwante vragen. Het is onbegrijpelijk, dat een dergelijk tijdschrift op het kerkelijk levensterrein kón gaan kwijnen en tenslotte moest worden gestaakt. Een veeg teken. Wij mogen ons er over verheugen, dat er nu toch iets is teruggekomen, namelijk het bovengenoemde jaarboek. Naar mij ter ore komt ondervindt het veel belangstelling.

Het jaarboek 1959 geeft dan ook rijke stof. Uit de inhoud noem ik een tweetal zeer verzorgde artikelen van de hand van prof. dr. A. F. N. Lekkerkerker (over de liturgische beweging bij Rome en Reformatie, en over de Mijding van het Avondmaal); een artikel over de Doop en de Heilige Geest (dr. W. Aalders); een over: Hoe staan de vrijzinnigen tegenover het Avondmaal? (ds. C. B. Burger). Verder bijdragen over kerkmuziek, kerkbouw, het Luthers-Gereformeerd gesprek over de Doop (prof. dr. A. J. Bronkhorst), de gebruikelijke kroniek over het werk van de raad voor de eredienst (ds. A. W. Lazonder) enz.

Dit jaarboek draagt het karakter van een studienummer. Dat is belangrijk. De aangelegenheid van de liturgie, met haar vele essentiële verbindingen, moet studieobject van de eerste orde zijn. Daarom rijst al

meteen de vraag: wat doet men met een dergelijk nummer? Hoe brengt men de kerk in het veld der liturgische vragen? Want het is duidelijk, dat wezenlijke kerk-vragen hier in het geding zijn!

Laat mij dit in deze bespreking mogen toelichten aan de hand van een enkel artikel uit het jaarboek, en wel het stuk van prof. Lekkerkerker over de avondmaalsmijding; een der omvangrijkste artikelen (32 blz.), en met een indringend karakter.

De schr. neemt zijn uitgangspunt in de moeilijkheden, die er al jarenlang worden aangetroffen in verschillende gemeenten: op een aantal plaatsen is het bezoek gering, of de frequentie zeer klein. Zelfs zijn er in enkele provincies zaken van opzicht gaande omdat een niet zo klein aantal ambtsdragers weigert aan het avondmaal deel te nemen. Verschillende bezwaarschriften zijn hierover samengesteld.

Prof. L. neemt deze zaak, terecht, serieus. Hij citeert zelfs (71) de Catechismus van Genève: ,,Hoe zou men moeten oordelen over iemand, die geen deel aan het avondmaal wenst te nemen?'' Met het antwoord: ,,men zou hem voor geen Christen moeten houden... Want door zo te doen, verloochent hij als het ware zwijgend Jezus Christus.''

Dit is een diep-ernstige zaak.

Een zaak van opzicht, ongetwijfeld!

Het waardevolle van dit artikel is nu, dat de schrijver bereid is de betrokken aangelegenheid van zijn momentele spanningen te ontdoen en er distantie tegenover in te nemen. Hij zwerft dan de geschiedenis in en komt met deze gegevens thuis: hier manifesteert zich een krankheid van de gemeente in haar geheel: de mijding van het Avondmaal heeft de kerk reeds lang vóór de tijd der Reformatie verontrust (43). Het verschijnsel van de mijding komt voor in vrijzinnige en in rechtzinnige gemeenten, en is er zelfs binnen de r.k. kerk (44).

Bezien wij thans de overwegingen en conclusies van prof. Lekkerkerker: er zijn in de historie perioden van grote deelname te signaleren (tot aan de vierde eeuw, en in de aanvang der Reformatie: blz. 44, 49). Maar even plotseling treedt de mijding op, en zelfs op grote schaal. Merkwaardig is, dat deze mijding een sterk geestelijk motief heeft: zo reeds bij Augustinus, aangeh. citaat uit Sermo 132; en met name in de nadere Reformatie, waar de schr. een keur van belangwekkende voorbeelden van geeft.

Zo stoten wij hier op een fundamenteel vraagstuk van algemeen kerkelijk leven: de betekenis van het Avondmaal in het leven der gemeente. Twee tegengestelde krachten werken hier: waarom treedt ge niet toe? én: bedenk wel, wat ge doet!

Het is onontkoombaar, dat hier een keuze gedaan wordt. Niet een keuze, die de spanning opheft; de spanning is immers wezenlijk met het thema gegeven. Maar wat onduidelijk is gebleven is, dat voor God de spanning is opgeheven, verzoend. Dit komt in de geschiedenis te weinig naar voren; voor het leven der gelovigen is óf het ene, óf het andere motief toonaangevend. Het is of positief, of negatief gesteld met de avondmaalswaardering. Maar een werkelijke integratie van het Avondmaal in de kerk is er niet.

Daarom is het verheugend, dat prof. Lekkerkerker dit onderwerp heeft

willen behandelen. Met zijn conclusie, dat er een veelheid van motieven is, bewust en onbewust, waarom mensen zich onthouden van het avondmaal, zou ik dus liever niet willen meegaan. Het is niet zozeer een veelheid, als wel een innerlijke onzekerheid hoe te moeten kiezen tussen twee tegengestelde krachten: de centripetale en de centrifugale. Beide hebben hun bijbelse steun, maar zij zijn beide te veel uit elkander gehouden.

Een gemis in dit belangrijke artikel is de te korte behandeling van de moeilijke passage in I Kor. 11:28,–31. De kerk zal een keer ermee klaar moeten durven komen, dat hier primitieve, antieke beschouwingen in het spel zijn, die voor ons niet meer de oude waarde hebben: wij kunnen onmogelijk zwakte, ziekte en dood in zo directe relatie brengen met de avondmaalspraktijk. En juist hier schuilt een groot deel van het conflict der motieven, omdat de zgn. zelfbeproeving geschiedt tegen de achtergrond der (voor ons niet meer geldende) physieke dreiging. Het gehalte van de godsdienstige schroom zou ongetwijfeld stijgen als wij er in zouden slagen deze schroom los te maken van de vrees voor de gevolgen.

Het is tenslotte duidelijk, dat andere primaire kerkelijke zaken, als bijv. de censura morum, de terugwijzing der zgn. onboetvaardigen e.d., in nauw verband staan tot het behandelde onderwerp. Dit leent zich daarom zeker voor een veel uitvoeriger studie.

Wij spreken de wens uit, dat de jaarlijkse verschijning van dit Jaarboek voor de Eredienst er de gang in mag houden, die met de opheffing van het tijdschrift Kerk en Eredienst er uit dreigde te geraken. Er is op het liturgisch terrein nog veel werk te verzetten.

A. Faber

H. A. Visser, *Vijf broden en twee vissen.* 's-Gravenhage, Boekencentrum 1960. 166 blz. Prijs geb. f 4,90.

De uitgever rekent bij voorbaat op het wonder der vermenigvuldiging, hij zet tenminste op de stofomslag: eerste druk 1960. Hij kon daar wel eens gelijk mee krijgen, want Ds. H. A. Visser is een uitstekend preker, en een goed verteller. Toch verdient deze methode van aankondiging geen aanbeveling, omdat zij te pretentieus is.

Gedacht is aan de Westerkerkgemeente in Amsterdam. Daar zijn de eenvoudigen, daar komen ouderen en jongeren, daar functioneren ook de Bachcantates in drukbezochte diensten. Het is verkwikkend van deze bundel kennis te nemen, die samen met het deel pastorale sociologie van Amsterdam op onze tafel ligt en waaruit we de context van deze verkondiging beter kunnen gaan verstaan. Indruk: aansprekend, fris, exegetisch verantwoord. De woordkeus (want alleen kinderen en arme zielepoten vormen de gemeente des Heren blz. 81) worde beoordeeld tegen de achtergrond van de plaats waar en de gelegenheid waarbij deze preken gehouden werden. Deze Visser spreekt in ieder geval geen latijn, waarom zijn naamgenoten nog al eens berucht zijn. Daarvoor was de Vis hem waarschijnlijk te machtig.

A. Dronkers

H. J. ZWEERS, *Osborn en de Bijbel*. J. N. Voorhoeve, den Haag, 218 blz. Prijs f 5,90.

Theologisch kan men met een geschrift als dit niets doen. Het geeft geen critische exegese, het kent geen sociologische of psychologische benadering en verlangt niet naar een gesprek met de medische wetenschap of naar wetenschappelijke controle van de feiten. Naar mijn mening zijn dit eisen welke wij in een theologisch tijdschrift aan een publicatie als deze moeten stellen. Nu kunnen wij het alleen ter kennisneming aanvaarden.

H. F.

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

HANS-JOACHIM KRAUS, *Psalmen* (Bibl. Komm. A.T. XI–13). Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1960, blz. 961–994.

L. LAURENSE, *Gebouwd op het ene Fundament*. U. M. Holland, Amsterdam 1960, 59 blz., ing. f 1,90.

HERMAN DOOYEWEERD, *In the twilight of Western Thought*. T. Wever, Franeker 1960, XVII + 195 blz., geb. $ 3,50 (f 13,50).

B. TELDER, *Sterven en dan?* Voor Ned.: J. H. Kok N.V., Kampen 1960, 204 blz., geb. f 7,50.

PIUS DRIJVERS, *Wat de Jonge Kerk ons te zeggen heeft*. Het Spectrum, Utrecht 1960, 170 blz., geb. f 5,90.

J. ZANDEE, *Death as an enemy according to Ancient Egyptian Conceptions*. E. J. Brill, Leiden 1960, 344 blz.

J. H. KROEZE, *Het boek Job* (Korte Verkl. der H.S.) J. H. Kok N.V., Kampen 1960, 246 blz., geb. f 8,75.

RED. W. BANNING, *Handboek Pastorale Psychologie*. Boekencentrum N.V., 's Gravenhage, dl. V, 1959, 462 blz., geb. f 19,75; dl. VI, 1960, 334 blz., geb. f 14,90. Bij intek. resp. f 17,75 en f 14,90.

Sacris Erudiri, XI, 1960, St. Pietersabdij, Steenbrugge 1960, 452 blz., ing. fr. 320.

HEINRICH OTT, *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*. Evangelischer Verlag, Zollikon 1959, 226 blz.

GÜNTER FREUDENBERG, *Die Rolle von Schönheit und Kunst im System der Transzendentalphilosophie*. Verlag Anton Hain K. G., Meisenheim am Glan 1960, 88 blz., ing. D.M. 8,20.

FLAVIUS JOSEPHUS, *De Bello Gallico; Der Jüdische Krieg*. Band I. Herausgegeben und mit einer Einleitung sowie mit Anmerkungen versehen von Otto Michel und Otto Bauernfeind. Herman Gentner Verlag, Bad Homburg vor der Höhe 1960, 464 blz., geb. D.M. 35,—.

J. J. KALMA, *Dorpen willen leven. Een studie over het friese platteland*. Publ. no. 5 van het Soc. Inst. der Ned. Herv. Kerk. Boekencentrum, 's Gravenhage 1960, 132 blz., ing. f 4,90.

Zo zijn ze. De belangstellingssfeer van de middelbare scholieren. Publ. no. 4 van het Soc. Inst. der Ned. Herv. Kerk. Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1960, 116 blz., ing. f 4,90.

JOHAN VAN DER WERF, *Kerk en Christelijke Vereniging*. H. J. Paris, Amsterdam 1960, 230 blz.

R. VUILLEUMIER, *La tradition cultuelle d'Israel dans la prophétie d'Amos et d'Osée*. Cah. Théol. 45. Les Editions Delachaux et Niestlé S.A., Neuchâtel 1960, 93 blz., ing. s. Fr. 4,75.

DAVID LÖFGREN, *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, 334 blz., ing. D.M. 27,—, geb. D.M. 30,—.

D. TJALSMA, *Leven en strijd van Jacobus Arminius* (Orientatie-reeks XII–XIII). De Tijdstroom, Lochem 1960, 95 blz., ing. f 4,50, bij intek. f 4,—.

HUGO RAHNER en KARL RAHNER, *Bezinning en gebed*. Lannoo, Den Haag 1960, 95 blz., ing. f 3,—, geb. f 5,—.

KAN. G. COLRUYT en L. ARDUI, *Het inwendig gebed van de apostel*. Lannoo, Den Haag 1960, 204 blz., ing. f 5,25, geb. f 7,25.

ROMANO GUARDINI, *God, de Koning voor Wie alles leeft.* Lannoo, Den Haag 1960, 149 blz., ing. f 3,90, geb. f 5.90.

A. M. C. M. SCELLEN, *De artificiële inseminatie bij de mens.* Reeks: Mens en Medemens. Uitg. Het Spectrum, Utrecht 1960, 127 blz., ing. f 3,25, bij intek. f 2,95.

JAMES M. ROBINSON, *Kerygma und historischer Jesu.* Zwingli Verlag, Zürich 1960, 192 blz., geb. s. Fr. 17,80.

B. LANDHEER e.a., *Ethical Values in international decision-making.* (Conference of the Grotius Seminarium, 1958.) Martinus Nijhoff N.V., Den Haag 1960, 103 blz., ing. f 3,75.

GEORG FOHRER, *Das Buch Jesaja.* 1 Band. Zwingli Verlag, Zürich 1960, 244 blz., geb. s. Fr. 10,80.

GERHARD SZCZESNY, *De toekomst van het ongeloof.* Moussault's Uitg. Mij. Amsterdam 1960, 186 blz.

K. H. MISKOTTE, *In de Waagschaal.* Gekozen en ingeleid door W. Barnard en Dr. J. J. Buskes. U.M. Holland, Amsterdam 1960, 261 blz., geb. f 17,80.

Verklaring van Jacobus Arminius..., opnieuw uitgegeven door Dr. G. J. Hoenderdaal. De Tijdstroom, Lochem 1960, 138 blz., geb. f 4,90.

HUGO WAST, *Don Bosco en zijn tijd.* Lannoo, Den Haag 1960, 427 blz., geb. f 10,90.

EDWYN HOSKYNS en NOEL DAVEY, *Het raadsel van het Nieuwe Testament.* (B.B.B.-reeks,) Bosch en Keuning N.V., Baarn z.j., 174 blz., ing. f 2,90, bij intek. f 2,25.

C. SCHRAVESANDE, *Dr. G. Horreüs de Haas - zijn denken en prediking.* Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1960, 61 blz., ing. f 3,50.

TIJDSCHRIFTEN

Nouvelle Revue Théologique, Avril 1960.

L. Ligier, „In quo omnes peccaverunt". Actes ou état? J. Colson, Evangélisation et collégialité apostolique; B. de Geradon, Infrastructure de la Prière et des Sacrements; S. Pinckaers, La vertu est tout autre chose qu'une habitude; R. Carpentier, In Memoriam. Le Père Joseph Creusen, S.J. (1880–1960); R. Carpentier, „Amour et maîtrise de soi". A propos d'un livre récent. ——— Mai 1960. J. Galot, La virginité de Marie et la naissance de Jésus; D. Nothomb, La nature du pouvoir de juridiction du confesseur; H. Lepargneur, L'amitié à la relève de l'apologétique? P. Broutin, Le mouvement catéchistique au XIXe siècle; R. Mols, Le Problème sacerdotal en Europe. A propos d'un ouvrage récent.

Revue Biblique, Janvier 1960.

R. Tournay, Le Psaume CX; B. Couroyer, Un égyptianisme biblique: „Depuis la fondation de l'Egypt" (Exode IX, 18); M. Baillet, Un nouveau fragment du Pentateuque samaritain (Planches I–II); B. Lifshitz, Fonctions et titres honorifiques dans les communautén juives. Notes d'épigraphie palestinienne; D. Kirkbride, Le temple nabatéen de Ramm. Son évolution architecturale (Planches III–IX).

Theologische Zeitschrift, März–April 1960.

Wilhelm Wilkens, Evangelist und Tradition im Johannesevangelium; Walter Frei, Versuch einer Einführung in das areopagitische Denken; Markus Jenny, Die Bedeutung der Gesangbuchgeschichte innerhalb der Hymnologie; Kurt Lüthi, Bildende Kunst als theologisches Problem.

Kerygma und Dogma, 2. Quartalsheft 1960.

Ernst Kinder. Evangelische Katholizität; Hans-Eckehard Bahr, Der Widerspruch zwischen Christlichem und Ästhetischem als Konstruktion Kierkegaards; Gösta Hök, Augustin und die antike Tugendlehre; Walter Grundmann, Verständnis und Bewegung des Glaubens im Johannes-Evangelium.

The Harvard Theological Review, April 1960.

H. A. Wolfson, The Philonic God of Revelation and His Latter-Day Deniers; Jacob Neusner, The Fellowship (הרולח) in the Second Jewish Commonwealth; W. Telfer, Was Hegesippus a Jew? John M. Steadman, Milton and Wolleb Again (Paradise Lost, I, 54–56, 777).

Scottish Journal of Theology, June 1960.

Hugh Anderson, The Historical Jesus and the Origins of Christianity; Donald D. Evans, Three Philosophers Analyse Christianity; John Macdonald, The Samaritan Doctrine of Moses; A. K. Robertson, The Contribution of the Revival of Worship in the Church of Scotland to Problems of Christian Reunion; Peter Boyd, The Mystery of God and Revelation.

ARMINIUS TE LEIDEN

DOOR

J. N. Bakhuizen van den Brink

Leiden

Men[1] behoeft geen Arminiaan te zijn om met respect over Arminius te kunnen spreken en de misverstanden en de hardheid te betreuren waarmede de geschillen tussen Arminianen en Gomaristen een overigens belangrijke periode in de geschiedenis van de universiteit ,,'s lants van Hollant'' en van het gehele vaderland tot donkere bladzijden hebben gemaakt.[2] Geeraerdt Brandt, de levensbeschrijver van P.C. Hooft, Vondel en Michiel de Ruyter, begint het IIde deel van zijn Historie der Reformatie, dat met het jaar 1600 aanvangt, met deze woorden: ,,Nae 't verhael van de voorgaende geschiedenissen koom ik tot tijden, soo veel beswaerlijker te beschrijven, als se d'onse meer naderen''. Thans, drie en een halve eeuw na de gebeurtenissen, zou men nog dezelfde bedenking kunnen maken, omdat zij volstrekt niet in een afgesloten verleden liggen, maar in het heden der Remonstrantse Broederschap en van het Seminarium der Remonstranten, sedert 1873 aan deze universiteit gevestigd, in ons midden leven. En dit, terwijl Arminius' opvolger Conradus Vorstius, na zijn inaugurele oratie, hier nooit heeft mogen doceren en diens opvolger Simon Episcopius en de Remonstrantse regent van het Statencollege, de beroemde Ger. Joh. Vossius bij de uitvoering van de besluiten der Nationale Synode van Dordrecht hier het veld hebben moeten ruimen. De tijden zijn echter veranderd en wij zijn daardoor thans misschien beter in staat, de geschiedenis die wij gaan herdenken en die onze tijden toch dicht nadert, op meer objectieve wijze te beschouwen dan het tot nu toe in de beschrijvingen van weerskanten ooit geschied is.

De korte historie van Jacobus Arminius' hoogleraarschap, van 11 juli 1603 tot zijn dood op 19 oktober 1609, begon onder dubbelzinnige omina. Geboortig uit Oudewater, en daarom in het latijn Veteraquinas genoemd, had Jacob Hermansz een bewogen jeugd en

[1] In deze aflevering zijn de beide redevoeringen, gehouden ter gelegenheid van de Arminius-herdenking in de openbare zitting van de Senaat der Rijksuniversiteit te Leiden op 10 oktober 1960, opgenomen.

[2] De gegevens, voor zover niet anders vermeld, zijn ontleend aan Molhuysen, *Bronnen tot de geschiedenis der Leidsche Universiteit*, dl. I, de archieven der Classes Dordrecht en Leiden met Nederrijnland en der kerkeraden van Leiden en Amsterdam.

studietijd te Leiden, Genève en Bazel, reeds ver achter de rug, en een 15-jarige ambtstijd als predikant te Amsterdam. Hier had hij, zou men kunnen zeggen, geschiedenis gemaakt. Vast staat, dat niet desondanks Curatoren hem als Leids hoogleraar wensten. Dat het ook was juist omdat Arminius zich te Amsterdam als criticus van Gereformeerde tradities had doen kennen, is echter waarschijnlijk te veel gezegd. De theologische faculteit was door het overlijden aan de pest, enkele maanden na elkander, van Franciscus Junius en Lucas Trelcatius in 1602, teruggebracht tot één ordinarius, de Vlaming Franciscus Gomarus, drie jaar jonger in leeftijd dan Arminius en hier reeds tien jaar in dienst. Naast hem doceerden ook Joh. Cuchlinus, de eerste regent van het Staten-college, en de subregent, zijn schoonzoon Petrus Bertius. Voorziening in de vacature Junius was dringend geboden. In een nog niet gedrukte brief van Gomarus (1603 febr. 19), die zich in het archief van de Bibliotheca Thysiana bevindt, beschrijft deze wat hij te doen heeft in deze tijd: elke 14 dagen openbare disputaties, twee maal per week private disputaties en drie avonden per week proposities, dat zijn preekoefeningen in het Nederlands, verder de gewone colleges en dat alles zonder hulp, zoals hij zegt. Op 9 november 1602 werd Gomarus op zijn verzoek bij Curatoren en Burgemeesteren toegelaten om over de vervulling der vacature te spreken. Alle denkbare namen uit buiten- en binnenland werden door hem ter sprake gebracht, maar niet die van Arminius, wiens candidatuur Gomarus zonder twijfel bekend was. Curatoren, in hun voortgezette vergadering na zijn vertrek, ,,achteden dat des voors. D. Gomarus propositie nyet en quaeme uyt soo goeden hert als wel in een theologo gerequireert worde''. Hun principe-besluit viel reeds twee dagen later, tegen de zin van Gomarus. Dit omen was ongunstig.

De commissie, die namens Curatoren en Staten naar Amsterdam trok om het ontslag van Arminius daar te bewerken, bereikte voorlopig niet veel anders dan dat de kerkeraad Arminius zou laten gaan ,,midts dat hij eerst ende alvorens met Gomarus soude confereren in presentie van twee van de synodale vergaderinge''. Curatoren waren met deze conditie niet zeer ingenomen, omdat er een wantrouwen uit sprak, dat het optreden van Arminius aan de universiteit reeds van te voren in discrediet zou kunnen brengen, ,,te meer soe daer by gevoecht wierde dat het soude moeten gescyeden in presentie van gedeputeerden van de Synode, die welcke altijts getracht hebben een stemme ofte gesach in de Universiteit te gecrijgen alhoewel de sta-

tuyten contrarie mede brachten". Zo leek het of het gezag der Kerk en de autonomie van Curatoren opnieuw hun krachten zouden gaan meten. Nog leefden de herinneringen aan de gezagsstrijd van de Leicesterse periode, waaruit bij sommigen de dwaze leuze overgebleven was: ,,liever de Spaanse inquisitie dan de Geneefse discipline, die pokkige hoere", en waarna de ontslagen van de grote jurist Hugo Donellus en de theoloog Andreas Saravia door Curatoren, ondanks alle pleidooien, gehandhaafd bleven. Ofschoon Arminius te voren tegenover Wtenbogaert, die met de raadsheren, de oud- Leidenaar Hogerbeets en Cromhout en met Oldenbarnevelt zijn candidatuur bij Curatoren bevorderd hadden en bleven steunen, verklaard had het hoogleraarschap niet te ambiëren, blijkt uit de acta van de kerkeraad te Amsterdam, dat hij op 8 april 1603, toen de commissie daar opnieuw verscheen, verklaarde ,,ganselijcken daertoe geïnclineert" te zijn, verzocht de benoeming te mogen aannemen en zelfs bereid zeide te zijn om de studiekosten, die de stad vroeger voor hem betaald had, te willen restitueren.

Het is duidelijk, dat anderen hier achter stonden. Maar Amsterdam wil hem niet laten gaan, mede omdat de Kerk zo op hem gesteld is. Vier dagen later verklaart Arminius dan dat hij, indien de kerkeraad hem niet wil ontslaan, ,,dezer kercke om zeeckere redenen geenen dienst meer en kan gedoen, ofte oyck niet zoude predicken, was mede te vreeden met d. Gomarum tot Leyden in communicatie te coomen, zoo de gedeputeerde des Sinodi als oyck eenighe dezer kercken daerbij begeerden te zijn, was daer wel in te vreden midts dat hij eenighe van zijnder sijde begeerde daerbij te hebben". De commissie begreep uit dit alles, dat er dus iets was met de leer van Arminius. Zij verklaarde toen geenszins, dat dit er voor de universiteit minder op aan kwam maar integendeel, ,,dat hij in de Universiteyt niet aengenomen en sal worden ten zij dat hij d. Gomarum ende d'andere professoren in teologie in alles contentement zal gedaen hebben ende zal oyck zijn examen openbaerlijcken geschieden". Er bleken dus twee partijen te zijn en Arminius bleek tot elke prijs naar Leiden te willen gaan. De kerkeraad ging accoord met de uitspraak der Commissie van Curatoren en besloot dat, indien Arminius de broederen voldaan zou hebben, hij ,,in zijne vrijicheyt zal staen om de voorschreven beroepinghe aen te nemen". Dit leek geen formele triomf voor de autonomie van Curatoren, maar men moet wel bedenken, dat zij van meet aan het voornemen hadden gehad om bij de magistraat van Amsterdam te vernemen ,,off se yet op Arminius'

leer off leeven hadden te spreecken, off te seggen, ende soe nyet" hen dan te vragen mede te willen werken aan zijn ,,ontslagh" als predikant. In zoverre had deze gang van zaken voor Curatoren ook weer niets onaanvaardbaars.

Ten huize van de curator Janus Dousa te 's-Gravenhage had op 6 en 7 mei 1603 het vriendschappelijk gesprek plaats in tegenwoordigheid van ds. Arent Cornelisz, van Delft, Wernerus Helmichius, van Amsterdam, geen geestverwant van Arminius, namens de synoden van Z.- en N.-Holland, de andere curatoren De Groot en Nieuwstad, twee burgemeesteren, Hogerbeets en Wtenbogaert als vriend van Arminius. Het liep goed af en Curatoren boden tenslotte een maaltijd aan om dit resultaat te vieren – een gunstig omen. Men kan evenmin aannemen, dat de theologen zo dom waren niet te beseffen, dat er toch latente conflicten onopgelost bleven, als dat beide partijen zo slim waren om deze slechts te bemantelen. Er blijft niets anders over te onderstellen dan dat allen van goeden wille ware en dat daardoor de vooruitzichten hun aanvaardbaar toeschenen. In dit licht moet men ook de voortreffelijke getuigenissen bezien, die Arminius bij zijn ontslag als predikant gewerden.

Nadat nu nog Lucas Trelcatius jr. als extraordinarius tot opvolger van zijn vader benoemd was, had op 10 juli 1603 de promotie van Arminius plaats op grond van een openbare disputatie (op 7 juli d.a.v.) met Gomarus als promotor, de tweede en niet de eerste promotie in de theologie aan deze universiteit, want die van Trelcatius sr. is de eerste geweest, zoals Molhuysen zegt. Daarna inaugureerde Arminius. Hoe goed Curatoren hem gezind waren, blijkt uit het feit, dat zij hem 200 gld. toelegden voor de kosten der promotie – toentertijd hadden de professoren recht om gast aan het feestmaal te zijn – nadat zij zijn beginsalaris op 800 gld., gelijk aan dat van Gomarus, hadden gesteld en dit geleidelijk verhoogden tot 1200 gld. (wat ik van Gomarus niet heb kunnen vinden, doch dit kan op een lacune in de bronnen berusten), terwijl vele professoren met 400 of 600 gld. tevreden moesten zijn. Arminius ontving, behalve de gewone emolumenten, een vergoeding van huishuur tot 300 gld. en nog in 1609 kregen zowel Gomarus als Arminius een verering van 250 gld. voor hun disputaties – zo evenwichtig was de justitia distributiva van Curatoren.

Het Leidse wereldje, waarin de volgende gebeurtenissen zich nu voor een deel gingen afspelen, was van kleine proporties. Cuchlinus, die ik reeds noemde, en die 14 jaar ouder was dan Arminius, was door

zijn derde huwelijk in 1596 met een zuster van Arminius' vader diens oom geworden. Twee dochters uit zijn eerste huwelijk waren gehuwd resp. met Petrus Bertius, sub-regent van het Staten-college sedert 1593, maar sedert 1600 hoogleraar in de zedekunde in de facultas artium, en met Festus Hommius, sedert 1602 predikant te Leiden. Cuchlinus en Festus Hommius, vooral deze laatste, waren tegenstanders van Arminius' theologie, Petrus Bertius verdediger, straks ook zijn lijkredenaar en panegyricus; toen hij daartoe werd uitgenodigd, voegde de Senaat er de conditie aan toe, dat hij bij die gelegenheid niets ten nadele van iemand anders zou mogen zeggen.

De Contra-remonstrant Trigland zegt in zijn ,,Kerckelijke Geschiedenissen", verschenen te Leiden 1650, dat Amsterdam zoveel bezwaren had gemaakt om Arminius los te laten, omdat men vreesde, dat hij als hoogleraar nog meer met zijn niet-gereformeerde gevoelens voor den dag zou komen dan hij als predikant gedaan had en hij wekt de indruk, dat Arminius van zijn kant aan de universiteit verwachtte vrijer van de kerkelijke censuur te zullen zijn. Deze mededeling strookt met uitlatingen van Arminius zelf en met geheel zijn kerkpolitieke houding tijdens zijn professoraat, en al berust Triglands opinie op een kerkeraadsprotocol opgesteld in 1617, dus van veertien jaar na de feiten, het bevat verklaringen van Arminius' toenmalige collegae Hallius, Plancius, Ursinus en Le Maire. ,,Arminius", zo luidt de oorspronkelijke tekst, ,,heeft met aenroepinge van Godes naem, ende vele hoge betuygingen end het slaan op de borst vastelijck toegesegt ende belooft, dat hij zijne besondere meyningen niet en zoude aldaer (d.i. te Leiden) voortbrengen, nocht int heymelick noch int openbaer, maer hij sich soude behouden totte vergaderinge des Nationalen Sinodi, om deselve voor te stellen en te laten oordelen". Hieruit blijkt, dat Arminius geenszins meende zich aan het gezag der Kerk te kunnen onttrekken, in de tweede plaats, dat hij zich van meningen bewust was, die niet gereformeerd waren in de zin van zijn tijd en tenslotte, dat hij zich in deze moeilijkheden dacht te zullen kunnen beheersen.

De vraag moet thans beantwoord worden, waar deze moeilijkheden wortelden en van welke aard zij waren. Sedert 1573, en opnieuw sedert 1581 gold in de Gereformeerde Kerk in de Nederlanden, dat de ambtsdragers de Nederlandse Geloofsbelijdenis, de Heidelbergse Catechismus en de kerkorde ondertekenden. Verschil van gevoelen bestond hierover of dit een kerkrechtelijk geldige confessionele binding betekende dan wel een betuiging van eendracht. In

de tweede plaats waren er verschillen van interpretatie. Arminius heeft zijn ondertekening steeds gestand gedaan maar beschouwde de belijdenisgeschriften als consensus formulae en had op bepaalde punten een interpretatie, die van die der meerderheid afweek, maar door hem als juister werd beschouwd. Hij was zelfs een voorstander van revisie der belijdenisgeschriften. Voor de universiteit werd dit een netelige zaak en Sepp oordeelde het dan ook als een beleidsfout, dat men deze theologische moeilijkheden door Arminius' benoeming nu binnen haar muren had gehaald. Natuurlijk zou de strijd zich dan elders ontwikkeld hebben. Het zou blijken, dat een ongunstig omen zich niet laat gezeggen.

Reeds in 1604 brak n.a.v. theses over de praedestinatie de strijd openlijk uit. In 1605 diende Dordrecht, de oudste classis van Z.-Holland, bij de provinciale synode een gravamen in en als zij dit niet had gedaan, zou de classis Leiden het gedaan hebben. Op een stuk, dat de classis Dordrecht regelrecht naar de universiteit en naar de kerkeraad van Leiden zond, vroegen Curatoren advies aan de faculteit en deze verklaarde unaniem, dat er wel veel twist was onder de studenten, maar verder niet. Zij trachtte dus de spanningen intern te verwerken. Hiermee liet de Kerk zich echter niet afschepen. Het was haar om de zuivere leer te doen. Tegenover afgevaardigden van de Synode beriep Arminius zich voor en na op zijn „principalen", dat waren thans Curatoren, buiten wier opdracht hij niet van zins was jegens de Kerk rekenschap van zijn onderwijs af te leggen, behoudens zijn beroep op een nationale synode. Zien wij van dat schuilen achter Curatoren thans vreemd op, hun bescherming gewerd Arminius wel. Zelf beriep hij zich bovendien op de Hoge Raad. In zijn rede bij zijn aftreden als rector op 8 februari 1606: „de componendo dissidio religionis inter Christianos", zien wij een illustratie van de onontwarbare verknoping van de kerkelijke en politieke zaken in die dagen. Meer en meer sloten de liberalen op het kussen, de Arminianen op de kansel zich aaneen, schreef J. C. Naber in zijn nog altijd zo lezenswaardige boek: „Calvinist of Libertijnsch?" (Utrecht 1884, blz. 46 vlg.). En wat de materie van de strijd betreft, Fruin erkent in de „Tien jaren" het grote gewicht van het stuk der voorbeschikking en dan vraagt hij: „Hoe zullen nadenkende Christenen het daarover ooit eens worden? Het hangt vooral van ieders bijzonder karakter af of hij de zedelijke vrijheid van de mens dan wel het albestuur van God het diepst gevoelt: geen Christen toch, die een van beide geloofsartikelen ontkennen kan...". Geen van beide

partijen dreef (zelf) haar opvatting tot die uiterste gevolgen, die de tegenpartij haar toeschreef (uitg. 1861, blz. 322).

Gezegd moet ook worden, dat de strijd slechts betrekkelijk langzaam tot ontwikkeling kwam. Ofschoon de verschillen tussen de theologen in kerkeraden, classes en synoden volstrekt niet meer verborgen bleven en de gevoelens ten aanzien van de belijdenisgeschriften evengoed naar buiten traden, is toch van de mogelijkheid om gravamina in te dienen, ook toen in 1605 bepaald werd, dat op een nationale synode een revisie ter hand genomen zou worden, op ambtelijk niveau slechts uiterst schaars en schoorvoetend gebruik gemaakt. Dit blijkt duidelijk uit de classicale en synodale acta. Het is of het de critici aan moed, of mogelijk zelfs aan belangstelling ontbreekt. Dordrecht heeft zich opzettelijk in algemene termen uitgedrukt en weigerde, ook al werd daarop aangedrongen, deze nader te preciseren. Men wordt soms aan Luthers ervaring herinnerd, die hij in de Tischreden uitdrukt met de woorden: „da gings an aber gantz schwechlich". En er zijn andere feiten. Terwijl te Amsterdam leerlingen van Arminius aan een extra examinatie onderworpen werden bij hun intrede in de classis, blijkt daarvan in de orthodoxe classis Leiden niets en wordt zelfs Arminius' vriend Van den Borre – die in 1619 afgezet zou worden – als examinator gekozen, en zonder dat er enige discussie uit voortvloeit. Nog steeds een symptoom van goede wil in de ambtelijke kringen?

Aan de juiste woorden van Fruin zijn intussen de nodige theologische gezichtspunten toe te voegen, want aan de betekenis van het conflict kan met enkel karakterologische termen geen recht geschieden. Arminius was in vele opzichten conservatief tot in zijn terminologie toe en hij was geen van nature geharnast vechter. Orthodox in de Triniteitsleer, de Christologie en de heilsleer, als hij Christus de verdienende oorzaak der zaligheid noemt, wilde hij op de meer speculatieve achtergronden daarvan echter niet ingaan, die voor de Gereformeerden in ons land toen juist de garantie vormden voor de waarheid dezer leerstukken in het dogmatisch kader van de volstrekte souvereiniteit Gods. Daardoor botste hij met de ultra-calvinistische dubbele praedestinatieleer. In zijn „Examen modestum" van de voorbeschikkingsleer van de Engelse puritein William Perkins († 1602; posthuum verschenen 1612) blijkt, dat dientengevolge bij Arminius ook de justificatieleer, het kernstuk der Reformatie, niet onaangeraakt kon blijven. Hij spreekt van de „justitia retribuens obedientiae quod ipsius erat", en voegt daar wel aan toe: „ex gra-

tiosa promissione Dei", maar dit maakt zijn zaak slechts zwakker, want het heeft geen zin om te zeggen, dat de justitia, die aan de gehoorzaamheid haar loon uitkeert, dit doet op grond van de genaderijke belofte Gods. Door de Gereformeerde meerderheid ten onzent werd dat als een inbreuk op de duidelijke rechtvaardigingsleer van Paulus, van Augustinus en van de reformatoren opgevat. Zeker hebben bepaalde praedestinatianisten meer extremistische uitlatingen gedaan dan Fruin doet vermoeden, op grond waarvan Arminius, gelijk anderen voor en na hem, hen verweten God in Zijn albestuur logisch tot auteur van de zonde te maken. Het behoeft echter geen betoog, dat geen Gereformeerde dit ooit gezegd, gedacht of bedoeld heeft; artt. 13 en 14 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis waarschuwden er uitdrukkelijk tegen.

Daar staat tegenover, dat men in Arminius' heilsleer de dimensie mist, die door Augustinus in de lapidaire woorden: „ut totum Deo detur", placht te worden uitgedrukt. Het is een verschil van gevoel niet slechts, maar van religieus klimaat en daardoor van theologie. Ik bedoel ook de dimensie, die de universele kerk in het Dies irae beleeft, als zij in de huivering voor het Laatste Oordeel stamelt:

Quid sum miser tunc dicturus,
quem patronum rogaturus,
cum vix iustus sit securus? (vgl. I Petri 4:18).

Wanneer men van Arminius gaarne het devies aanhaalt, waarmee hij zich tegen de kwaadsprekerij troostte: „bona conscientia paradisus", dan moeten wij in het gemoed van zijn theologische tegenstanders ook de toon trachten te vernemen, die door Luther aangeslagen is. De hervormer verklaarde, hoewel hij als een onberispelijk monnik leefde, zich slechts van een „inquietissime conscientia" bewust te zijn „coram Deo"; waarna de tekst van Paulus: „de rechtvaardige zal uit het geloof leven" (Rom. 1:17) bij hem eerst werkte als de geopende poorten tot het paradijs.

Het is de taak der theologie, niet minder dan van welke andere wetenschap ook, het getuigenis, dat haar object is en dus haar stof vormt, met de grootst mogelijke precisie te definiëren en de moeilijkheden, hieraan eigen, niet te ontwijken. Daarmede kan zij zich in het „praesidium libertatis" op haar plaats gevoelen. Het moet haar niet, onder de schijn van tolerantie, onmogelijk gemaakt worden op haar gebied, tot die mate van precisie te komen zonder welke geen enkele wetenschap haar naam waardig is. Nu is er in de dagen van Gomarus

en Arminius wel veel, te veel, persoonlijk getwist, maar in hun wetenschapsbeoefening als zodanig is door de universiteit niet ingegrepen. Zijn verhouding tot de Kerk en haar dogma heeft men Arminius zelf laten uitvechten. Dat hij daarin met de regering in aanraking kwam en deze aanraking zelf zocht, is uit de aard van het tijdsgewricht te verklaren, al was er een meerderheid, toen reeds, die deze weg vermeed. Wij nemen Arminius' herhaalde verklaring, dat hij toch juist de vrede der Kerk wilde, zoals wij die van elke minderheid onder vergelijkbare omstandigheden in de loop der kerkgeschiedenis kennen en ook gemakkelijk kunnen begrijpen; zij ligt voor de hand als een pleidooi voor de toelating van een nieuw, of vernieuwd, inzicht. Tolerantie voor en door een minderheid bepleit, heeft natuurlijk nooit de grote betekenis van tolerantie door de meerderheid geschonken. Hiervoor was het tijdsgewricht nog ten enen male ongunstig. Het belang intussen van de theologische krachtmeting in de gehele eerste helft van de 17de eeuw – en nog lang daarna – moeten wij trachten te zien in het licht van Augustinus' aanmoedigende woorden: „facile investigata plerumque vilescunt", wat al te gemakkelijk gevonden wordt is meestal niet de moeite waard (*de doctr. chr.* II 6),

DE THEOLOGISCHE BETEKENIS VAN ARMINIUS

DOOR

G. J. HOENDERDAAL

Leiden

Op[1] 19 oktober 1906 stond op deze plaats de toenmalige hoogleraar aan het seminarium der Remonstranten, Groenewegen en hield een rede over Jacobus Arminius bij de driehonderdste gedenkdag van diens dood. In deze rede betoogde hij het volgende: „Gelijk er landschappen zijn, wier schoonheid en karakter beter in het weemoedige licht van de dalende zon, dan in den lachenden glans van het morgenlicht worden gezien, zo zijn er mensen, wier nagedachtenis wij liever eeren, wier beeld ons beter voor den geest staat op den gedenkdag van hun sterven dan van hunne geboorte."[2]

Groenewegen bedoelde te zeggen, dat hij Arminius in de eerste plaats ziet als de tragische figuur die, zoals hij verderop het stelt: „na rusteloozen arbeid, onder grievend leed bij een nog onvoltooide taak bezwijkt". Daarom schilderde hij in de bloemrijke welsprekendheid zijner dagen, eerst het sterfbed van Arminius alvorens tot de beschrijving van zijn leven en zijn leer over te gaan.

Wanneer wij thans in 1960 de vierhonderdste geboortedag van Arminius herdenken, dan is dat niet omdat wij elke vijftig jaar naar een Arminiusherdenking zouden verlangen, maar omdat intussen onze kijk op Arminius en zijn werk gewijzigd is en wij meer dan voor de tragiek van zijn leven, aandacht hebben gekregen voor het belang van zijn werk en de invloeden ervan op de theologie. Dit heeft twee oorzaken. In de eerste plaats leven wij in een tijd waarin wij een wederopbloei zien van de dogmatische en bijbelse theologie, zodat wij thans, meer dan vijftig jaar geleden, aandacht hebben voor de vragen die ook Arminius bezig hielden, vragen van Gods Genade en de natuur des mensen, van predestinatie en verlossing. Ten tweede heeft sterker wordende oecumenische verbondenheid ons meer over de grenzen van de eigen geloofsgemeenschap doen heenzien, zodat we vaak met verrassing ontdekt hebben dat bij anderen leeft, wat wij tevoren slechts als eigen geloofsbezit meenden aanwezig te zijn.

---

[1] Zie aant. 1 op blz. 81.

[2] Jacobus Arminius op den driehonderd-jarigen gedenkdag van zijnen dood, in het groot auditorium der Leidse Universiteit herdacht door Dr. H. Y. Groenewegen. (Leiden 1909) blz. 3/4.

Zo was er tot voor kort nog weinig aandacht geschonken aan de invloed van Arminius in Engeland en in Amerika. Nu is het een feit dat het woord ,,Arminianism'' in deze landen verschillende inhoud heeft en daarom stelt Berkhof in het laatst verschenen nummer van het tijdschrift Wending de vraag, wie nu de echte ring van Arminius heeft, daarbij doelend op de bekende parabel van Lessing.[1]

Welnu, het antwoord hierop is in letterlijke zin gemakkelijk te geven: de ring van Arminius bevindt zich in het historisch museum te Rotterdam. De ring die de hoogleraar aan het Remonstrantse seminarium gerechtigd is te dragen, is die van Episcopius.

Betekent dit, dat we ook in figuurlijke zin de theologie van Arminius in het museum moeten plaatsen en dat er dan, al of niet terecht, in verband met deze theologie een aantal uitwerkingen zijn tot stand gekomen, waarvan die van Episcopius er slechts één is, die dan verder zou zijn doorgedrongen in de Remonstrantse Broederschap? Ik geloof dat het niet juist zou zijn, om het zo te stellen. Daarvoor is de theologie van Arminius te levend, ook voor onze tijd. Bovendien is het duidelijk, dat elke uitwerking ook betekent dat men zich van het oorspronkelijke gegeven verwijdert. Zo is Episcopius geen copie van Arminius, evenmin als van Limborch dat was, laat staan de latere remonstrantse theologen. Zo is het ook met de Engelsen. Noch John Hales, noch ,,Dutch'' Thomson, noch in later tijd John Wesley hebben Arminius letterlijk gecopieerd.

Blijft het feit, dat men steeds in Arminius de belangrijkste vertegenwoordiger heeft gezien van een reactie op het Calvinisme die zich allerwege voordoet en die men wel heeft aangeduid als de derde reformatie. Het is daarom de moeite waard om zijn plaats in de theologie te bepalen.

Men zou een geschiedenis van het Christelijk dogma kunnen schrijven onder het gezichtspunt van de paradox, die wij vinden in de brief van Paulus aan de Filippenzen, hoofdstuk 2 de verzen 12 en 13: blijft Uw behoudenis bewerken met vreze en beven, want God is het, die om Zijn welbehagen zowel het willen als het werken in U werkt''. De spanning tussen Gods soeverein en vrijmachtig handelen enerzijds en 's mensen opdracht en verantwoordelijkheid anderzijds is in het werk van alle groten in de theologie te vinden en ik behoef U in dit verband maar te herinneren aan Augustinus, Thomas van Aquino,

[1] Wending Jrg. 15 nr. 7. blz. 415.

Luther en Calvijn waar telkens met andere accenten, deze spanning steeds aanwezig blijft. Wat bij deze grote theologen in spanningsverhouding aanwezig is, is vaak door hun navolgers naar de ene of de andere kant getrokken, zodat de spanningsverhouding gaat ontbreken. Of men verdedigt de leer der goede werken, òf men stelt de soevereine Genade Gods op een zo overheersende plaats dat de verantwoordelijkheid van de mens gaat ontbreken.

De een zal zich beroepen op Openbaring 3:20: ,,Zie ik sta aan de deur en ik klop. Indien iemand naar mijn stem hoort en de deur opent, Ik zal bij hem komen en maaltijd met hem houden en hij met Mij''. De ander zal Romeinen 9 tot getuige nemen. Reinhold Niebuhr schrijft in zijn boek ,,The Nature and destiny of man'': ,,If divine Grace alone were the source of the new life, Christian faith would be forced to accept a doctrine of divine determinism which would seem to imperil every sense of human responsibility''.[1] Daartegenover kan men zeggen, dat een activistische en ethiserende opvatting van het Christendom tekort doet aan de religieuze diepte ervan zoals deze in de leer van Gods soevereiniteit is uitgedrukt.

Het komt mij voor, dat Arminius in een tijd dat de overdrijving van het begrip soevereiniteit Gods naar de zijde van het determinisme dreigde en dit determinisme b.v. in de theologie van Perkins en ook die van Gomarus tot uiting kwam, gepoogd heeft opnieuw de spanningsverhouding te herstellen. Het is begrijpelijk, dat hij hiermede in het oog van zijn tegenstanders een Pelagiaan werd, d.w.z. een verdediger van de leer der goede werken die tot zaligheid voeren. Omdat hij echter juist de spanningsverhouding wilde bewaren, vinden wij in zijn werken elkaar tegensprekende elementen, die wijzen op het paradoxale gegeven. Iemand die rechtlijnig dogmatisch denkt, vindt dan ook in Arminius een niet geheel duidelijke theologie.

Ik zou dit graag op twee punten nader willen toelichten. Het ene punt is dat van de leer der rechtvaardiging van de mens voor God. In hoofdzaken hangt Arminius een rechtvaardigingsleer aan, die gelijk is aan die van Calvijn. Hij zelf zegt in zijn verklaring voor de Staten van Holland in 1608, dat hij bereid zou zijn het derde boek van de Institutie geheel te onderschrijven.[2] Nu is deze leer een z.g. forensische leer der rechtvaardiging d.w.z. dat de gerechtigheid aan de mens wordt toegerekend niet op grond van 's mensen verdienste maar op grond van de verdienste van Christus door zijn lijden. Het

[1] R. Niebuhr. The Nature and Destiny of man. Dl. 2 blz. 120 (London, 4e dr. 1946).
[2] Zie: Verklaring van Jacobus Arminius. Opnieuw uitgeg. (Lochem 1960) blz. 125.

woord, dat hier gebruikt wordt is het woord ,,imputatio'', toerekening. Nu wordt Arminius desondanks verweten, dat hij zou leren, dat de mens gerechtvaardigd wordt door zijn geloof, dat als verdienste door hemzelf zou zijn verworven. Arminius verdedigt zich hiertegen in zijn Apologie.[1] Hij zegt: er zijn twee wijzen van ,,imputatio'', die van 2 Corinthen 5:21, waar de gerechtigheid van Christus ons wordt toegerekend en die van Romeinen 4, waar het geloof Abraham tot gerechtigheid wordt toegerekend. Nu wil Arminius aan beide teksten vasthouden. De rechtvaardiging gaat niet buiten het geloof van de mens om, maar dit geloof zelf is weer genadegave Gods. Zijn stelling is dan ook in zijn verklaring van 1608, dat de genade is ,,het beginsel, de voortgang en de voleinding van alle goeds.''[2] Deze zin, die later letterlijk in de Remonstrantie van 1610 werd overgenomen, heeft nooit bestrijding gevonden. Maar wel werd het vervolg van deze zin bestreden: ,,Soo vele de maniere van de werckinghe der selver ghenade aengaet, die en is niet onwederstandelijck''.[3] Scherp speurden Arminius' tegenstanders hier het begin van een nieuw synergisme en het valt niet te ontkennen dat in de loop der geschiedenis de arminiaanse theologie steeds meer in die richting is gedreven.

Het tweede voorbeeld van het zoeken naar herstel van de paradoxale spanning tussen Gods werk en 's mensen verantwoordelijkheid vinden we in de predestinatieleer van Arminius.

Zijn stelling is: Predestinatie is het besluit van het welbehagen Gods in Christus, waarbij Hij bij zichzelf van eeuwigheid besloten heeft om de gelovigen, wien Hij besloten heeft met het geloof te begiftigen, te rechtvaardigen, aan te nemen, en het eeuwige leven te geven tot lof van Zijn glorierijke genade''.[4] In deze stelling nemen

---

[1] Jacobi Arminii Opera Theologica (Frankfort 1635) blz. 137. „Hic (imputare) gratiosa est aestimatio creditoris, quam etiam grata mente agnoscere debet debitor". Zie ook Verklaring blz. 125: ,,Maer dewijle Godt niemant de gerechticheyt toerekent dan den ghelovigen, so achte ick dat in dese meeninghe wel ende eygentlyc ghesegt wort dat het gheloove den mensche, die gheloovich is, tot rechtveerdicheyt uyt ghenade wort toeghereeckent, aenghesien God Iesum Christum sijnen Sone voorgestelt heeft tot een genadestoel, of versoeninge deur den gheloove in sijnen bloede."

Zie verder Op. Theol. blz. 240, Disp. Publ. 19. over de iustificatie onder VIII ,,Hisce duebus iustificationis formis, iunctim et opposite consideratis, competit."

Ook in de brief aan Hippolytus a Collibus. Op. Theol, blz. 772.

[2] Verklaring, blz. 114.

[3] Verklaring, blz. 114, De Remonstrantie ed. Groenewegen (Leiden 1910) blz. 9. Zie voor de overeenkomst van de Remonstrantie met de Verklaring van Arminius, Verklaring ed. 1960, blz. 36 v.v.

[4] Op. Theol. blz. 227. Disp. Publica XV ,,Praedestinatio est Decretum Beneplaciti Dei in Christo, quo apud se ab aeterno statuit fideles, quos fide donare decrevit, iustificare, adoptare et vita aeterna donare ad laudem gloriosae gratiae suae." In Disputationes Privatae nr. XL, Op. Theol. 308 dezelfde definitie, met weglating van de tussenzin

wij wederom dezelfde afwijking van de leer van Calvijn waar. Het geloof wordt als element in de leer der verkiezing opgenomen, niet alleen als „causa instrumentalis" maar als wezenlijk element, waarom God verkiest. Echter wordt ook hier toegevoegd, dat dit geloof door Gods genade wordt geschonken. Ook dit, als men wil, een onduidelijke stelling van het probleem, maar te verklaren uit de reactie tegen een mechanistisch uitverkiezingsgeloof, waarin de organische verhouding tussen God en mens verloren dreigt te gaan.

Verder nemen wij als elementen in deze stelling waar, dat Arminius de plaats van Jezus Christus in het reddende werk Gods duidelijk wil stellen en niet het gevaar wil lopen dat Christus alleen als instrument der uitverkiezing zal gelden. Daarbij wil hij de leer van Gods soevereiniteit allerminst opzij schuiven, en blijven in het kader van een Calvinistische dogmatiek. Het is niet duidelijk of hij besefte, wat zijn tegenstanders scherp zagen: dat door het loswrikken van een klein steentje in deze dogmatiek, het geheel ineen zou storten. Ik geloof inmiddels dat wij aan Arminius tekort zouden doen als wij zijn theologie geheel zouden stellen in het licht van de anthropologie en zouden vergeten, dat voor hem de leer omtrent God en de Christologie centraal stonden. Telkens weer ontmoeten wij bij hem de vraag: welke God is het, die beschikt? En dan wijst hij op de openbaring in Christus en op de liefde van God, die naast Zijn gerechtigheid tot Zijn wezen behoort.[1] Dat hieruit een leer van algemene genade moest ontstaan, waar Christus niet voor de uitverkorenen alleen is gestorven, maar voor allen, is duidelijk. Evenzeer blijkt, dat Wesley voor zijn leer omtrent de noodzaak van de bekering voor de mens en zijn sterke zendingsdrang, Arminius' theologie als bondgenoot moest begroeten.

Naast deze strijd van Arminius om het behoud van de levende relatie tussen God en mens, staan de problemen die zijn gerezen rond zijn kerkbegrip.

Ook hier zijn de Calvinistische wortels duidelijk aanwezig. In een aantal stellingen die mij toevallig onder ogen kwamen in vertaling en die niet in zijn verzamelde werken zijn gepubliceerd, heeft Arminius een presbyteriaal kerkbegrip ontwikkeld.[2] De regering door het

„quos fide donare decrevit", wat te verklaren is uit het feit dat hier de eerste stelling anders luidt en spreekt over het verbond en de roeping.

[1] Zo b.v. in zijn rede „De objecto Theologiae" Op. Theol. blz. 22 v.v.

[2] Vertaelde Theses, Inhoudende een corte onderwijsinghe van de oprechte Regeeringhe der Kercke Christi, ende van de oefeninghe der Discipline inde selve. Eertijdts door D. D/Jacobum Arminium met grooter neersticheydt int Latijn beschreven, doch met verswijghen van zijnen name doenmael uytghegheven. Ghedruckt tot Delf. 1612.

consistorie wordt op schriftuurlijke gronden ontwikkeld. Hij keert zich tegen Erastus, die de kerk onder het staatsgezag wil brengen en elke kerkelijke tucht verwerpt. Hij kiest partij voor Beza en diens bestrijding van Erastus. Daar deze stellingen in grote lijnen overeenkomen met die welke hij in zijn Disputationes Privatae 57 en 58 heeft ontwikkeld, meen ik dat ze inderdaad van de hand van Arminius zijn. Maar nu ook hier de kleine afwijkingen, die het begin zijn van een geheel afwijkend kerkbegrip. Een opmerking bij de 57ste disputatie laat zien, hoe Arminius de kerkelijke tucht verwerpt, wanneer deze aanleiding zou kunnen geven tot een schisma of wanneer er vervolgingen uit zouden kunnen voortkomen.[1] Hij wil een voortdurend overleg, ook in de synode, over de zaken des geloofs, geen definitieve uitspraken en veroordelingen.

De diesrede van 1606, waaraan Sirks onlangs zijn studie wijdde,[2] toont hetzelfde. In het overleg van een synode moet plaats zijn voor de stem van minderheidsgroepen. Zijn houding op het preparatoire convent van 1607, waarin hij revisie der confessie en der catechismus bepleit en tevens een voortdurende mogelijkheid tot ruggespraak van de afgevaardigde leden der synode met de afvaardigende predikanten, wijst ook in die richting.[3] Aan de conscientie mag geen geweld worden aangedaan door enig justitieel besluit. Daarom ook vraagt hij een vrij theologisch overleg en weigert hij met afgevaardigden der synoden te spreken tenzij deze hun staat als afgevaardigden willen neerleggen. Hier zitten belangrijke principiële punten achter en waarlijk niet de vrees om zich als ketter bloot te geven, zoals vaak is beweerd. Arminius komt op voor een vrije theologie die alleen aan de bijbel is gebonden.

Dit verklaart zijn houding tegenover de herziening der confessie. Niet dat Arminius zoveel in de belijdenis van de Nederlandse kerken wilde wijzigen, maar hij stelde het punt principieel: de confessie is in wezen revisibel en reformabel.[4] Ook dit is goed Calvinistisch, als men wil. Ook Calvijn waakt tegen confessionalisme en is bereid andere confessies dan de zijne te ondertekenen. In dit opzicht hebben Calvijn en Arminius beide het gevaar van het confessionalisme

---

[1] Op. Theol. blz. 328.

[2] Prof. G. J. Sirks, Arminius' pleidooi door de vrede der kerk. (Lochem 1960) De rede van Arminius „De Componendo dissidio Religionis inter Christianos" in Op. Theol. blz. 58 v.v.

[3] Zie het verslag van dit convent bij Uytenbogaert. De Kerckelicke Historie. Dl. 3 blz. 123 e.v., alwaar ook de stukken zelf zijn gepubliceerd. Verder Trigland. Kerckelicke Geschiedenisse, blz. 355.

[4] Zie Verklaring, blz. 126 v.v.

voor de mogelijke eenwording van de protestantse kerken gezien. Immers, wanneer wederzijds door Luthersen en gereformeerden elkaars confessie zou kunnen worden aanvaard, zou de eenheid der kerk belangrijke voortgang hebben kunnen vinden.

Alleen: Arminius leefde in een andere tijd dan Calvijn. In zijn tijd neigde men tot volstrekte vastlegging der confessie en kwam men er zelfs hier en daar toe de bijbel naar de confessie uit te leggen inplaats van de confessie voortdurend aan de bijbel te toetsen.

Bullinger en Calvijn konden het oneens zijn over de predestinatie en desondanks een avondmaalsconsensus tekenen.[1] Bucer en Anastasius konden in brede oecumenische geest werken. Maar de zeventiende eeuw is de eeuw van vastlegging geworden van datgene wat de eerste generatie der reformatoren had gedacht. Men moest dit doen, om verdere verwarring in de kerk te voorkomen. Dit was de meest voor de hand liggende reden. Maar er is een andere, die dieper grijpt.

Als men nl. de verklaring van de bijbel vrij laat en niet confessioneel bindt, dan komt er meer aan op het inzicht van de mens die deze bijbel verklaart m.a.w. dan komt het probleem van de verhouding van rede en openbaring in zicht. Het staat buiten kijf, dat de plaats van de Heilige Geest ten aanzien van de rede hierbij nauw betrokken is.

Wanneer nu Luther op de rijksdag te Worms zegt, dat hij alleen overtuigd kan worden „testimoniis scripturarum aut ratione evidente" dan lijkt dat hetzelfde als wanneer Episcopius op de synode van Dordrecht zegt „Sola scriptura et quae ei juncta est veluti pedissequa recta ratio, pro nobis agmen ductura est".[2] Maar is het hetzelfde?

In een eeuw tijds immers was de autonomie van het menselijk denken voortgegaan in Europa en de scholastiek verdween gaandeweg uit de protestantse theologie. Zou confessionele afsluiting niet tevens verricht zijn om het gevaar van het doordringen van het autonome denken in de theologie te ontgaan? Als Arminius ons soms doet denken aan de eerste generatie der reformatoren, soms aan de nieuwe tijd, zou dat dan niet verklaard kunnen worden uit het feit, dat hij juist op het keerpunt staat? Zijn anti-confessionalisme voert onvermijdelijk tot nadere confrontatie met het probleem van open-

---

[1] Dr. W. Nijenhuis. Calvinus Oecumenicus. (Den Haag 1959) blz. 97 v.v.

[2] Zie over deze formule van Luther: H. Preuss, Was bedeutet die Formel „Convictus testimoniis, enz." in Theol. Stud. u. Krit. 81 (1908) blz. 62–83. De zin van Episcopius in diens verzamelde werken (Rotterdam 1665), Pars Altera, daarvan het tweede deel, blz. 4.

baring en rede, evangelie en cultuur. Bij zijn leerling, vriend en opvolger aan de Leidse Universiteit, Episcopius vinden wij dit reeds veel duidelijker en later zal, in deze lijn voortgaande, het Remonstrantse Seminarium de kweekplaats worden van de nieuwere wijsbegeerte, waar eerst Descartes, later Kant met ijver wordt bestudeerd.[1]

Alweer: de kleine afwijking leidt tot grote consequenties. Men kan het Arminius verwijten, dat hij de deur geopend heeft voor een theologie die in rationalisme en idealisme zich verloor. Ik vraag mij af of dit geestelijke avontuur niet gewaagd moest worden omdat aan de andere kant de theologie zou kunnen verstarren tot de steriliteit van een angstvallig bewaakt confessionalisme.

In een zojuist verschenen artikel van Owen Chadwick, master van Selwyn College te Cambridge, wordt dezelfde gang van het Arminianisme in de Engelse kerk beschreven.[2] Ook hier resulteert dit in een confrontatie met het rationalisme en met de idealistische filosofie. Wij wisten trouwens al uit de studie van Miss Colie „Light and enlightment" dat de verbindingen tussen de remonstrantse hoogleraar van Limborch en de Cambridge Platonists zeer intensief waren.[3]

John Hales, provost van Eton, ter synode van Dordrecht als Engels afgevaardigde aanwezig, kwam daar zo onder de indruk van de argumenten der remonstranten dat hij schreef „than I bade master Calvin good-night". Deze zelfde Hales echter werd later een sterk door het rationalisme beinvloed theoloog.

Nu beschrijft Chadwick ons in genoemd artikel, dat in de Engelse kerk, dit rationalisme tenslotte is uitgelopen op een hernieuwde waardering van het sacrament.[4] Men kan ten onzent een dergelijke ontwikkeling waarnemen, met dien verstande dat na enkele eeuwen beïnvloeding van idealistisch denken in de remonstrantse broederschap, de reactie kwam van het rechts-modernisme met zijn herwaardering van reformatorische denkbeelden. Zo schrijft Heering in „Geloof en Openbaring"[5] dat hij van mening is, dat Arminius niet

---

[1] Reeds Curcellaeus, de opvolger van Episcopius aan het Remonstrants seminarium te Amsterdam, stond in nauwe relaties met de wijsbegeerte van Descartes. Later is het Paulus van Hemert (1790–1796 hoogleraar aan het Seminarium) die de Kantiaanse wijsbegeerte hier bracht.

[2] Religion in Life. Vol. XXIX. Autumn 1960. blz. 548 v.v.

[3] Rosalie L. Colie, Light and enlightment. Cambridge 1957.

[4] Chadwick laat zien hoe de „Arminians" duidelijk onderscheidden tussen justificatie en sanctificatie en de leer verwierpen dat de sacramentele genade alleen aan uitverkorenen werd geboden. Alle gedoopten zijn volgens hen reeds wedergeboren. De verwarring ontstaat door het telkens anders gebruiken van het begrip „wedergeboorte".

[5] Dr. G. J. Heering, Geloof en Openbaring. 3e druk (Arnhem 1950) blz. 354.

genoeg oog had voor de religieuze waarde en kracht van het uitverkiezingsgeloof nl. „te behoren tot Gods uitverkoren volk, tot Zijn beminden, die Hij in Eeuwigheid niet loslaat". Verderop echter zegt Heering „De ethiek is geen maatstaf voor onze Godsvoorstelling, maar mag daarbij evenmin worden losgelaten". Ook hier toch weer opnieuw zoeken naar de spanningsverhouding tussen Gods soevereiniteit en 's mensen zedelijke opdracht. Het gaat er in dit verband niet om, zo dicht mogelijk bij Arminius te blijven. Wij kunnen critiek op hem hebben. Zo meen ik b.v. dat hij in zijn uitlegging van Rom. 7 geen oog heeft voor de Lutherse visie van het „simul Justus ac peccator" en daardoor dreigt te vervallen in een typisch optimistisch moralisme.[1] Ook ons gehele denkklimaat en onze methode is veranderd. Wij kunnen de recta ratio niet meer zien als dienaresse van de schrift, zij is eerder een uitdaging. Wij zien beter dan voorgaande generaties de gevaren van een cultuurtheologie, die van de bijbelse grondwaarheden kan losraken. Dit betekent echter niet dat we de deur zouden moeten sluiten. Het avontuur van de voortdurende confrontatie van evangelie en wereld moet gewaagd worden, wil de kerk niet afzijdig van de wereld staan en verstarren.

Het lijkt, alsof wij met deze overwegingen ver van Arminius en zijn theologie zijn afgekomen. Natuurlijk zou hij huiveren als hij had kunnen zien, waartoe zijn denken kon leiden. Hij trachtte immers zelf altijd weer te blijven binnen het kader van het toenmalige gereformeerde denken.

Ontneemt ons dit het recht, hem te herdenken? Ik geloof van niet. Want altijd zal die theologie in de geest van Arminius blijven die, gebonden aan het evangelie van Jezus Christus, de confrontatie met de problemen van openbaring, Heilige Geest en rede niet schuwt en vasthoudt aan het beginsel dat „in zake geloof en conscientie niemand onder enig praetext iemand anders dan Gods subject is".

Veel is waar van het gezegde, dat uit Engeland stamt: dat men moet bidden als een Calvinist, maar moet preken als een Arminiaan. Inderdaad, wanneer wij bidden zullen wij het alles van God hebben te verwachten. Maar onze prediking zal het element van de ethische vermaning niet kunnen missen, wil het profetische erin behouden blijven. Ook in dit licht blijkt de theologie van Arminius een „theologia practica!".

---

[1] Op. Theol. blz. 677 e.v. Arminius sluit hier aan bij de exegese van Erasmus, dat in Rom. 7:13–26 niet wordt gesproken over Paulus zoals hij was toen hij de brief schreef, maar over de onbekeerde mens.

ADAM SMITH, MORALIST EN ECONOOM

DOOR

W. J. FOURNIER

Bovenkarspel

Adam Smith (5-6-1723 Kirkaldy–17-7-1790 Edinburgh) wordt in economie en sociologie dikwijls te eenzijdig afgeschilderd alleen naar zijn bekende werk "The Wealth of Nations", maar is in zijn hart evenzeer moralist als econoom en interpreteert het begrip 'wealth' als 'welvaart' èn 'welzijn'. Hij is positivist, omdat hij door het empirisme en het rationalisme heengegaan is, èn ethicus, omdat hij geboeid is door de zedelijke vragen, die door de in zijn tijd gaande zijnde maatschappij- en structuurverandering worden gesteld.

Aldus typeert Banning in „Sociologie en Kerk" één der grondleggers van de sociologie als wetenschap.[1] En zulks zeker terecht, want Smith, die in 1751 hoogleraar in logica en ethiek geworden is te Glasgow, heeft zijn succes met de „Wealth of Nations" feitelijk te danken aan zijn eerder werk, „The theory of moral Sentiments", dat in 1759 verscheen.[2] Hij verwierf namelijk door dit werk de vriendschap van de hertog van Buccleugh, legde op diens verzoek zijn hoogleraarschap neer, en reisde met hem tussen 1763 en 1767 in Frankrijk en Zwitserland. Teruggekeerd in Schotland, zette hij zich tot het schrijven van „An inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations", dat in 1776 verscheen.[3]

Het is een erkend feit, dat (hoe zou het ook anders kùnnen?) in dit geschrift een materialistische strekking de uiteenzettingen beheerst. Men heeft gemeend dit te kunnen verklaren uit het contact, dat Smith op zijn grote continentale reis heeft gehad met Voltaire.[4] Of men meent het in zekere zin te moeten vergoelijken, gelijk Banning doet, door te gaan filosoferen over wat in Smith's hart zou zijn omgegaan, en hem een interpretatie van het begrip 'wealth' in de mond te leggen, die nu juist niet eenzijdig genoég afgeschilderd is naar de letter van de „Wealth of Nations".

Ik geloof namelijk, dat de historicus Buckle gelijk heeft, wanneer

---

[1] Prof. dr. W. Banning, in: Sociologie en Kerk, 1951, blz. 8.

[2] Ik citeer de oorspronkelijke uitgave van Millar, London, en Kincaid and Bell, Edinburgh.

[3] Hiervan citeer ik de uitgave in 1 band van 1826 bij Dove, London, welke gelijk is aan de laatste (4e) door Smith zelf bewerkte uitgave in drie banden.

[4] Mr. J. J. Hangelbroek, in: Christelijke Encyclopaedie, 1e dr. 1928, dl. V, blz. 203/4.

hij[1] schrijft: ,,To understand the philosophy of this, by far the greatest of all the Scottish thinkers, both works must be taken together, and considered as one; since they are, in reality, the two divisions of a single subject. In the Moral Sentiments, he investigates the sympathetic part of human nature; in the Wealth of Nations, he investigates its selfish part''. Buckle vertelt daarbij, dat Smith reeds in 1752–3 colleges heeft gegeven, waarin de fundamentele beginselen van de ,,Wealth of Nations'' waren vastgelegd; dit was dus nog vóór het verschijnen van zijn ,,Moral Sentiments''.[2]

In de Moral Sentiments beschouwt Smith 'sympathy' als de grondslag van alle menselijk handelen; 'sympathy' is dubbelzijdig en bestaat uit ,,the sentiments by which we approve or disapprove of the passions and affections of other men, as suitable or unsuitable to their objects''.[3] De mensheid is van nature 'sympathetic',[4] en, ondanks de beweringen van hen, die ,,deduce the principle of approbation from self-love'', houdt Smith in het hoofdstuk, dat deze beweringen onder de loupe neemt, staande, dat ,,sympathy cannot in any sense be regarded as a selfish principle''.[5]

Wanneer nu in de Wealth of Nations 'selfishness' het principe is, waardoor Smith het menselijk handelen beheerst ziet, is dat ,,not a capricious or accidental arrangement, but the consequence of that vast idea which presided over all his labours... His aspiring and comprehensive genius, sweeping the distant horizon, and taking in the intermediate space at a glance, sought to traverse the whole ground in two separate and independent directions, indulging the hope, that, by supplying in one line of argument the premisses which were wanting in the other, their opposite conclusions would be compensatory rather than hostile, and would serve as a broad and permanent basis on which one great science of human nature might be safely built.'' Deze verwachting[6] is tot nog toe niet in vervulling gegaan. Maar kón ze ook wel vervuld worden?

Smith zelf maakte het moeilijk, zo niet onmogelijk! Immers, ,,voor hem golden als 'wealth' slechts de materiële goederen''.[7] ,,Labour was

---

[1] H. Th. Buckle, *History of civilization in England*, ed. 1903 by Longmans Green, London, dl. III, blz. 302/3. [2] Buckle, a.w., dl. III, blz. 315.

[3] Titel van section II van part I. [4] *Moral Sentiments*, blz. 36; vgl. blz. 21–24.

[5] *Moral Sentiments*, blz. 496, in chapter I van section III van part VI; al sympathiserende nemen we de plaats in van een ,,impartial spectator'' (passim).

[6] Buckle, a.w., dl. III, blz. 315.

[7] Prof. H. W. Lambers, *Welvaartsopvattingen in hun verband met de taak van de economist*, inaug. or. 1947 Rotterdam, blz. 7; dit geschriftje van een hoogleraar in de theoretische economie is ter zake van ons onderwerp voor theologen zeer leerzaam!

the first price, the original purchase-money that was paid for all things. It was not by gold or silver, but by labour, that all the wealth of the world was originally purchased; and its value, to those who possess it, and who want to exchange it for some new productions, is precisely equal to the quantity of labour which it can enable them to purchase or command." Smith besluit deze uiteenzetting[1] met een aanhaling: ,,Wealth, as Mr. Hobbes says, is power," welke hij niet nader uitwerkt. Wel gaat hij in op de ,,popular notion that wealth consists in money, or in gold and silver. Money in common language ... frequently signifies wealth; and this ambiguity of expression has rendered this popular notion so familiar to us, that even they, who are convinced of its absurdity, are very apt to forget their own principles, and in the course of their reasonings to take it for granted as a certain and undeniable truth. Some of the best English writers upon commerce set out with observing, that the wealth of a country consists not in its gold and silver only, but in its lands, houses, and consumable goods of all different kinds. In the course of their reasonings, however, the lands, houses, and consumable goods seem to slip out of their memory, and the strain of their argument frequently supposes that all wealth consists in gold and silver, and that to multiply those metals is the great object of national industry and commerce".[2]

Op deze grond-theorie bouwt Smith nu zijn betoog op, dat door zijn navolgers, de klassieke school in de economie, samengevat is in de trits: ieder zoekt zijn eigen belang, ieder kent zijn eigen belang, ieder kan zijn eigen belang het best bevorderen.[3] De grond van deze grond-theorie echter vinden we al in de Moral Sentiments. Behalve, dat[4] ,,we love ourselves surely for our own sakes, and not merely because we are commanded to do so," wordt daar van de mens al gezegd: ,,In the race for wealth, and honours, and preferments, he may run as hard as he can, and strain every nerve and every muscle, in order to outstrip all his competitors. But if he should justle, or throw down any of them, the indulgence of the spectators is entirely at an end. It is a violation of fair play, which they cannot admit of. This man is to them, in every respect, as good as he".[5]

Daar sluit direct bij aan, wat hij een honderdtal bladzijden verder zegt[6]: ,,If we consider the general rules by which external pros-

[1] *Wealth of Nations*, blz. 35. [2] *Wealth of Nations*, blz. 414.
[3] Aldus juist Hangelbroek in art. Chr. Enc.; onjuist bijv. mr. dr. M. Spaander, *Staathuishoudkunde*, 3e dr. 1923, Groningen, blz. 507; zie Lambers, a.w., blz. 9.
[4] *Moral Sentiments*, blz. 98. [5] *Moral Sentiments*, blz. 183. [6] *Moral Sentiments*, blz. 285/6.

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL

perity and adversity are commonly distributed in this life, we shall find, that notwithstanding the disorder in which all things appear to be in this world, yet even here every virtue naturally meets with its proper reward, with the recompense which is most fit to encourage and promote it; and this too so surely, that it requires a very extraordinary concurrence of circumstances entirely to disappoint it. What is the reward most proper for encouraging industry, prudence, and circumspection? Success in every sort of business. And is it possible that in the whole of life these virtues should fail of attaining it? Wealth and external honours are their proper recompence, and the recompence which they can seldom fail of acquiring.'' Voeg daar nog bij de opmerking[1], dat het zoeken van eigen belang voor een koopman de handelwijs is, die ,,the general rule prescribes with the most unrelenting severity to all persons in his way of life,'' en U hebt de beginselen van de Wealth of Nations levensgroot voor U.

Geen wonder. Want reeds in de Moral Sentiments schreef Smith[2]: ,,Self-preservation, and the propagation of the species, are the great ends which nature seems to have proposed in the formation of all animals. Mankind are endowed with a desire of those ends, and an aversion to the contrary; with a love of life, and a dread of dissolution; with a desire of the continuance and perpetuity of the species, and with an aversion to the thoughts of its intire extinction. But tho' we are in this manner endowed with a very strong desire of those ends, it has not been intrusted to the slow and uncertain determinations of our reason, to find out the proper means of bringing them about. Nature has directed us to the greater part of them by original and immediate instincts. Hunger, thirst, the passion which unites the two sexes, the love of pleasure, and the dread of pain, prompt us to apply those means for their own sakes, and without any consideration of their tendency to those beneficiant ends which the great director of nature intended to produce by them.''

Tussen haakjes: dit is slechts één van de nette buigingen, die Smith maakt in de richting van de leerstellingen van het Christendom; maar in feite is hij als theoloog (waarvoor hij had gestudeerd!) een aanhanger van het deïsme.[3] Een dergelijk soort buiging is het ook, wanneer Smith schrijft:[4] ,,The doctrines of revelation coincide, in every respect, with those original anticipations of nature; and, as they teach us how little we can depend upon the imper-

[1] *Moral Sentiments*, blz. 303. [2] *Moral Sentiments*, blz. 168.
[3] Art. Hangelbroek in Chr. Enc. [4] *Moral Sentiments*, blz. 206.

fection of our own virtue, so they show us, at the same time, that the most powerful intercession has been made, and that the most dreadful atonement has been paid for our manifold transgressions and iniquities."

Maar om terug te keren tot de Wealth of Nations: daar vinden we in feite dus alleen de practische uitwerking van wat in de Moral Sentiments theoretisch behandeld is. Zo zegt Smith al gauw in het begin van zijn betoog:[1] ,,In almost every other race of animals, each individual, when it is grown up to maturity, is entirely independent, and in its natural state has occasion for the assistance of no other living creature. But man has almost constant occasion for the help of his brethren, and it is in vain for him to expect it from their benevolence only. He will be more likely to prevail if he can interest their self-love in his favour, and shew them that it is for their own advantage to do for him what he requires of them. Whoever offers to another a bargain of any kind, proposes to do this: Give me that which I want, and you shall have this which you want, is the meaning of every such offer; and it is in this manner that we obtain from one another the far greater part of those good offices which we stand in need of. It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages."

Zoals reeds aangehaald, beschrijft Smith daarna, hoe de arbeid aan de materiële goederen hun waarde verleent. Maar[2] ,,the labour of some of the most respectable orders in the society is, like that of menial servants, unproductive of any value, and does not fix or realise itself in any permanent subject, or vendible commodity, which endures after that labour is past, and for which an equal quantity of labour could afterward be procured. The sovereign, for example, with all the officers both of justice and war who serve under him, the whole army and navy, are unproductive labourers. They are the servants of the public, and are maintained by a part of the annual produce of the industry of other people. Their service, how honourable, how useful, or how necessary soever, produces nothing for which an equal quantity of service can afterward be procured. The protection, security, and defence of the commonwealth, the effect of their labour this year, will not purchase its protection,

[1] *Wealth of Nations*, blz. 21.
[2] *Wealth of Nations*, blz. 312.

security, and defence for the year to come. In the same class must be ranked, some both of the gravest and most important, and some of the most frivolous professions: churchmen, lawyers, physicians, men of letters of all kinds; players, buffoons, musicians, opera-singers, opera-dancers, &c. The labour of the meanest of these has a certain value, regulated by the very same principles which regulate that of every other sort of labour; and that of the noblest and most useful, produces nothing which could afterward purchase or procure an equal quantity of labour. Like the declamation of the actor, the harangue of the orator, or the tune of the musician, the work of all of them perishes in the very instant of its production."

Toch vindt Smith deze productie wel de moeite waard, om er een heel boek aan te wijden, nl. book V, dat handelt „of the revenue of the sovereign or commonwealth." Daarin gaat part III over „the expense of public works and public institutions", waarvan article 3d "of the expense of the institutions for the instruction of people of all ages." Dit artikel beslaat bl. 739 tot 766, en ik releveer er enkele hoofdtrekken van.

Die „institutions for the instruction of people of all ages" zijn „chiefly those for religious instruction ... of which the object is not so much to render the people good citizens in this world, as to prepare them for another and better world in the life to come." De leraren van deze instituten, de kerken, vinden hun levensonderhoud uit vrijwillige bijdragen òf uit fondsen, van welke aard dan ook. Dit laatste is meestal het geval bij 'gevestigde' kerken, het eerste bij de secten. De ijver van de leraren zal, volgens Smith, veel groter zijn in het eerste, dan in het laatste geval, omdat „the clergy of an established and well-endowed religion frequently become men of learning and elegance, who possess all the virtues of gentlemen, or which can recommend them to the esteem of gentlemen; but they are apt gradually to lose the qualities, both good and bad, which gave them authority and influence with the inferior ranks of people, and which perhaps had been the original causes of the success and establishment of their religion." Vandaar het succes van de independenten en de methodisten in Engeland, die „the arts of popularity, all the arts of gaining proselytes" bezitten; vandaar ook, dat „the industry and zeal of the inferior clergy" van de Roomse kerk "are kept more alive by the powerful motive of self-interest, than perhaps in any established protestant church."

Na een uitweiding, die ons nu niet interesseert, merkt Smith op,

dat er twee soorten zedelijkheid bestaan, de „strict or austere" en de „liberal, or, if you will, the loose system. The former is generally admired and revered by the common people; the latter is commonly more esteemed and adopted by what are called people of fashion." „In the liberal or loose system, luxury, wanton, and even disorderly mirth, the pursuit of pleasure to some degree of intemperance, the breach of chastity, at least in one of the two sexes, &c. provided they are not accompanied with gross indecency, and do not lead to falsehood and injustice, are generally treated with a good deal of indulgence, and are easily either excused or pardoned altogether. In the austere system, on the contrary, those excesses are regarded with the utmost abhorrence and detestation." De oorzaak van deze „abhorrence and detestation" is ... dat deze excessen wegens hun kostbaarheid „are always ruinous to the common people", wat ze niet zijn voor de „man of fashion!" In de Moral Sentiments[1] merkt Smith trouwens al op, dat „in the reign of Charles II. a degree of licentiousness was deemed the characteristic of a liberal education. It was connected, according to the notions of those times, with generosity, sincerity, magnanimity, loyalty, and proved that the person who acted in this manner was a gentleman, and not a puritan."

Een ogenschijnlijk ander onderwerp roert Smith aan, wanneer hij komt te spreken over de Hervorming; het is echter hetzelfde onderwerp, zoals ons blijken zal. Toen de Reformatie opkwam, zo redeneert hij, „the reason of the new doctrines recommended them to some, their novelty to many; the hatred and contempt of the established clergy to a still greater number; but the zealous, passionate, and fanatical, though frequently coarse and rustic, eloquence with which they were almost everywhere inculcated, recommended them to by far the greatest number." Nu werd echter in de Calvinistische landen de verkiezing van predikanten een oorzaak van wanorde.

„As long as the people of each parish preserved the right of electing their own pastors, they acted almost always under the influence of the clergy, and generally of the most factious and fanatical of the order. The clergy, in order to preserve their influence in those popular elections, became, or affected to become, many of them, fanatics themselves, encouraged fanaticism among the people, and gave the preference almost always to the most fanatical candidate." Daardoor dreigde iedere verkiezing "to leave behind it both a new

---

[1] *Moral Sentiments*, blz. 388.

schism in the church, and a new faction in the state ... therefore, the magistrate very soon found it necessary, for the sake of preserving the public peace, to assume to himself the right of presenting to all vacant benefices."

Nu zijn deze beneficieën niet alle even groot, en meestal zijn ze in het algemeen niet groot. Door de laatste oorzaak hebben de universiteiten in de Calvinistische landen keur van krachten, terwijl ze in de landen, waar de kerkelijke beneficieën vaak groter zijn, dan de tractementen, die de universiteiten kunnen bieden, gebrek aan krachten hebben. Maar het verschil in grootte tussen de tractementen, die de Kerk dan aanbiedt, heeft een merkwaardig, goed gevolg. Daardoor immers trachten de predikanten uit te blinken ,,by their learning, by the irreproachable regularity of their life, and by the faithful and diligent discharge of their duty." Het gevolg is: ,,There is scarce perhaps to be found anywhere in Europe a more learned, decent, independent, and respectable set of men, than the greater part of the presbyterian clergy of Holland, Geneva, Switzerland, and Scotland." Want ,,nothing but the most exemplary morals can give dignity to a man of small fortune"; de predikanten volgen dus ,,that system of morals which the common people respect the most," t.w. het stricte systeem.

Alweer moet ik in het voorbijgaan opmerken, dat dergelijke gedachten niet pas in 1776 by Smith zijn opgekomen, maar dat hij 17 jaar eerder in de Moral Sentiments al schreef[1]: ,,We cannot expect the same sensibility to the gay pleasures and amusements of life in a clergyman which we lay our account with in an officer. The man, whose peculair occupation it is to keep the world in mind of that awful futurity which awaits them, who is to announce what may be the fatal consequences of every deviation from the rules of duty, and who is himself to set the example of the most exact conformity, is the messenger of tidings, which cannot, in propriety, be delivered either with levity or indifference. His mind is continually occupied with what is too grand and solemn, to leave any room for the impressions of those frivolous objects, which fill up the attention of the dissipated and the gay."

Het betoog in de Wealth of Nations wordt besloten met de volgende overwegingen: ,,The proper performance of every service seems to require that its pay or recompense should be, as exactly as

[1] *Moral Sentiments*, blz. 392/3.

possible, proportioned to the nature of the service." Wordt ze slecht betaald, dan zijn de bedienaars vaak incapabel; wordt ze te rijk betaald, dan zijn ze vaak nalatig en brengen zij een groot deel van hun tijd door ,,in festivity, in vanity, and in dissipation." ,,But in a clergyman this train of life not only consumes the time which ought to be employed in the duties of his function, but in the eyes of the common people destroys almost entirely that sanctity of character which can alone enable him to perform those duties with proper weight and authority."

Ik hoop door dit summiere overzicht van Smith's gedachten te hebben kunnen duidelijk maken, dat hij inderdaad moralist èn econoom is geweest, maar dan zowel in zijn Moral Sentiments als in de Wealth of Nations; en dat het begrip 'wealth' bij hem in de Wealth of Nations zeker alleen maar als 'welvaart' verstaan mag worden, terwijl wij de notie van 'welzijn' er alleen aan mogen verbinden, wanneer wij zijn Moral Sentiments mede in onze beoordeling betrekken. En moge ons dan, naar ik hoop, gebleken zijn, dat Buckle Smith recht beoordeeld heeft, het is toch ook duidelijk, dat Smith zelf er de schuld van draagt, wanneer men hem eenzijdig heeft afgeschilderd naar zijn Wealth of Nations en hem daardoor zelfs in leerboeken der economie in de schoenen schuift, wat zijn navolgers hebben gedaan.

THE SOVEREIGNTY OF GOD IN THE THOUGHT OF H. RICHARD NIEBUHR

BY

E. J. Beker

Utrecht

I. INTRODUCTION

A. Some general remarks

H. R. Niebuhr is a very careful and subtle thinking theologian, whose main interest is the study of the broad field of the relation between Christian faith and culture. Though he is less known than his brother Reinhold Niebuhr, Richard Niebuhr is regarded as one of the most important theologians of America-to-day. Well-informed people in America think that he is *the* most important theologian. He is not only a systemetical theologian (he now lectures in ethics at Yale University), but a historical and sociological one as well.

His style of writing is striking and beautiful. He dares to explain his position at length with ornate and colourful sentences, when he thinks, that he was not clear enough. He is able to summarize his position in concise sentences and aphorisms, which betray that he carefully weighs each word. His style is never dry. One can sense that he is personally involved in the subjects, about which he writes.

His deepest concern is to trace the connections between history, culture and theology. As a theologian he wants to reckon with the relativity, multiformity and variety of history and culture. A basic conviction of his, which characterizes his theological thought, is that we cannot clarify history and culture, by reducing them to some general abstract concepts. Therefore he tries to avoid, as much as possible, to make metaphysical or ontological statements. Each person and each community have their own limited place in space and time. They are not only in space and time, but space and time are in them also. Therefore all that they think and do, is affected by relativity. Niebuhr wants to reckon not only with the historical position of the observer and interpreter of past events, but also with the interrelation of all events in history. Individual events are not seen in their proper perspectives, unless set forth in their widest inter-relation. Ernst Troeltsch, who influenced him deeply, taught him to see

history as a pluriform unity. This unity is so large and pluriform, that God alone can encompass it. The human historical observer and interpreter however, is limited in his viewpoint. He understands all interrelated data from his particular vantagepoint in history. When he takes in another vantagepoint or when his social conditions become different, he views the data in a different way. If he wants to understand a particular event in history, he has to take into account not only his limited viewpoint with regard to the event, but also all the observations his predecessors made about it. He has to trace the event in its interwovenness and interrelation with all sorts of other events in history. He has to see it from all sorts of standpoints: from the standpoint of the critical historical observer, who wants to know the pure given facts of the original event, of the psychologist, the sociologist, the historical interpreter, the philosophian, the theologian etc. In short: the task of the historian does not come to an end.

Theology has to do with events in history. The theologian has a deep interest in history and in the interrelation of the events in history. How do the historical facts of revelation relate themselves to history? Can we separate these facts, e.g. by their miraculous content, from other history? How can we demonstrate the uniqueness of revelation? Niebuhr does not give easy solutions. Niebuhr–very much influenced by Troeltsch–is convinced that we cannot compare truths within historical events, on the basis of an absolute standard. Not only all other historical events, but also the events of the revelation, are characterized by their interrelation with other historical facts. As observers and interpreters, who believe the revelation of God in Christ, we also cannot place ourselves outside our particular vantagepoint in time and space. We cannot avoid a religious, theological and historical relativism. Therefore we have to take into account as many historical data as possible. Thus theology cannot be an isolated science, which cherishes exclusive non-historical convictions. Theology, anthropology, psychology, history, all play an important part in the study of the relation between the facts of revelation and other historical facts. It is fruitless to trace this relationship from a purely theological viewpoint. This will be the reason why Niebuhr as a theologian is so very modest and why he is prepared to rethink his positions continually. After he wrote ,,The Social Sources of Denominationalism," in which sociological observations were predominant, he felt the need of shifting emphasis to

stress the divine source of the Church, and so he wrote ,,The Kingdom of God in America." In ,,Christ and Culture" he writes with a deep empathy about the different attitudes of the church towards culture. He clearly gives preference to a conversionist attitude, but this does not prevent him to point out the relative historical right of the other attitudes. In ,,The Meaning of Revelation" it appears, that he has a deep sense for the mystery of each person. To avoid all ontological and metaphysical claims, he stresses the unique personal relationship between God in the revelationary event and man. His thoughts are characterized by a distinction between external history (objectively scientific, non-personal, non-existential) and internal history (personal, existential). The internal history is undissolubly connected with external history, but both have as a basis two distinct modes of knowledge, which actually run parallel. They are the modes of theoretical and practical knowledge: a distinction between forms of knowledge, which Kant introduced. Only in the personal practical relationship between God and man, in which the social surrounding corroborates, the uniqueness of the revelation over against all other ,,unique" events can come to light. By thus making a sharp distinction between external and internal history, he differs principally from E. Troeltsch. Troeltsch did not distinguish between internal and external history. He would have thought, that Niebuhr in doing so, dissolved the tension between exact impersonal knowledge and personal knowledge.

It is a fact that Niebuhr has little cosmological interest. Therefore his thought is in a certain tension with the cosmological views of A. N. Whitehead, L. Thornton, W. N. Pittinger, etc. Because Niebuhr distrusts all so-called self-evident convictions, he does not want to set views and ideas over against each other in an external way. He wants to speak about the fundamental indestructable relation between persons. Therefore creeds, how useful they may be, only have significance, if they serve and do not interfere with the personal relotionship between God and man. But one is always in danger to absolutize their relative historical viewpoint. Because of this personal relationship, he also seeks to avoid external agressive or defensive apologetics. ,,Self-defence is the most prevalent source of error in all thinking." (,,The Meaning of Revelation", p. III). According to Niebuhr one can only *confess* one's belief with those who take in the same viewpoint. Apologetics with regard to those who take in another viewpoint, is senseless.

Niebuhr's stress on personal relationships, his awareness of the pluriformity of culture, his respect for each historical unit, which has its own relation with God, his reverence for the mystery of human personality, all this cooperates to give Niebuhr a great openness and flexibility in his thought.

B. Historical Background

We cannot understand H. R. Niebuhr, if we do not see him deeply involved in the theological thought of the 19th century. In the first chapter of ,,The Meaning of Revelation," he points out that we cannot recover anymore the same attitude towards Scriptures which the ancestors of our 19th century-fathers had. We cannot ignore the methods and fruits of biblical and historical criticism as well as of natural and social science. ,,The 19th century-theologians taught us that our concepts are something less than the categories of universal reason". They discovered that the spatio-temporal points of view enter in our knowledge of reality. Beginning with Schleiermacher theologians saw more clearly than in foregoing times, that theology could not describe God as He is *in Himself*, apart from human experience, but only as God *in human experience*. This insight of the 19th century, that we can only speak about God in His relation to us, Niebuhr wants to maintain. But he does not want to fall into the danger to substitute a human value for the highest value ,,God". This was the big fault of the 19th century.

Barth demonstrated, that Schleiermacher cannot only be interpreted as the theologian, who insisted on the non-historical feeling of absolute dependence. Schleiermacher knew of the historical relation with Jesus Christ and this relation played a big part in his feeling of absolute dependence. But with Hegel and Troeltsch history is playing a still more important role in theological thinking. Of the 19th century-theologians Troeltsch had the biggest impact on Niebuhr. With Troeltsch the revelation of God in Christ seems to be submerged in the categories of analogy, probability and correlation, which Troeltsch applied to all history and to the history of Christian religion too. But was not Troeltsch right in doing so? Had not God become man or history in Jesus Christ? It would then seem to be dishonest to leave Christianity out of the critical method of Troeltsch. This critical method of Troeltsch Niebuhr wants to take very serious but more than Troeltsch he stresses the fact that *God* became man and that the reality of God cannot be dissolved by the cate-

gories of history. Only by making use of 'practical reason' we get an idea of God's freedom over history and in history.

We can understand, that Niebuhr also mentions Kierkegaard, as one of the persons who influenced him. In the words of Kierkegaard: Niebuhr does not like the idea „that theologians build metaphysical palaces while they themselves live in dog-kennels". With Kierkegaard he stresses the dialectical character of our knowledge of God in which the fact of the personal relationship with God outweighs the rational content of the revelation. With Kierkegaard and existentialist thought he stresses the ethical categories of decision and responsibility and he links these with the concept of Buber, that man is a social being, who as „I" *is* only in his living relation with „Thou." With Buber he makes a sharp distinction between the „I –",„it"relation and the „I"–„Thou" relation. We have, I think, to remember that Niebuhr's distinction between theoretical and practical reason, which Niebuhr rightly calls a Kantian concept, is strongly qualified by Buber's concept. With Kant, I think, the distinction between the two forms of knowledge is not as sharply drawn, as is the case in Niebuhr's thought. The social insights of Josiah Royce (Royce's conception of „loyalty to loyalties"!) and of Mead and of his brother Reinhold Niebuhr, play, next to those of Weber, also an important part in his thoughts.

One can imagine that Niebuhr wrestled with the thought of Paul Tillich, who under the influence of metaphysical idealism thinks of 'being' as prior to life and personhood and who tries to transcend the symbolic meaning of personhood. For Niebuhr the concept of personhood is essential. Otherwise the existential relation between God and man becomes submerged in an external relation.

In one of the first pages of „The Meaning of Revelation" Niebuhr tells us that he is influenced by the above-mentioned names. But there he is telling us too, that next to Troeltsch' critical thought the constructive work of K. Barth has influenced him deeply and that he is trying to combine the main interests of Barth with the main interests of Troeltsch. He calls E. Troeltsch and Karl Barth his teachers. When reading the work of Niebuhr, one can understand that he has undergone the influence of K. Barth. Niebuhr's emphasis on the sovereignty of God, the way in which he talks about justification by faith alone (this doctrine is of big relevance for Niebuhr's constructive thought: we always get stuck in our relativistic and sinful viewpoints and deeds; only through grace there is hope!) and his

confessional-non-apologetic theology betray the influence of Karl Barth.

However, it is difficult to understand, that he sees a possibility to combine the main interests of E. Troeltsch and K. Barth. Is not Barth's deepest effort to make theology independent from the human psychological insights (Schleiermacher), from human ethical efforts (Ritschl) and from human analyses of history? Is not this the essence of Barth's resistance against the theology of the 19th century? Does not he want to make the Christian theology a theology sui generis? According to Barth all history must be seen as radically determined and characterized by and dependent upon-the 'einmalige' history of Jesus Christ, witnessed by apostles and prophets. One of his basic thoughts is, that 19th century theology brought elements, extraneous to the revelation, into the Christian theology-so that theology became dependent upon these elements. If H. R , Niebuhr, with 19th century theology, wants to maintain in theolo. gy a certain correlative dialectical movement between the historical experience and valuation on the one hand and of the historical event of God in Jesus Christ on the other hand and if he brings this dialectic into the knowledge of God, is he then able to do justice to the real purpose of God?

On the other side: If he tries with Troeltsch to stress the interwovenness of event and interpreter, then will it not become extremely difficult to maintain, that a unique revelation, focused in Jesus Christ, is the clue to all other history? How will he be able to prevent that the historian's place in time does not influence the original data and the original purpose of God in His revelation too much? Or is this a fate, the theologians of to-day cannot prevent and have to bear?

In this paper I do not want to make an exhaustive study of Niebuhr's position between Barth and Troeltsch. This would lead me too far. Moreover, I have not studied Troeltsch enough to write competently about him. Because it seems that for Niebuhr the position between Barth and Troeltsch is basic, we can perhaps come to a tentative approach to this position, if we concentrate upon Niebuhr's positive thoughts about God's Sovereignty. I think this word illuminates the position between Troeltsch and Barth and it does not force us into lengthy debates with them. Moreover: it is one of the most basic words of Niebuhr's theology.

II. GOD'S SOVEREIGNTY

A. General view into Niebuhr's conception of God's Sovereignty

God is sovereign. If our culture is not permeated with a deep sense of God's sovereignty it becomes irrevocably polytheistic. Then it substitutes lesser values for the value of the summum bonum. This thought, I think, is the underlying motive, why Niebuhr as a culture-theologian emphasizes the sovereignty of God.

Niebuhr's thought on the sovereignty of God is deeply influenced by the reformatorian insistence on the sovereignty and initiative of God. He wants to represent the thought that God alone has the initiative. He alone must reign and He alone brings the Kingdom („The Kingdom of God in America," p. 30). Three basic thoughts guide him in his thinking. 1. God's sovereign will is now a hidden reality, 2. In Jesus Christ this will is decisively revealed; cf. his statement in „The Meaning of Revelation", p. 109: By revelation we mean that special occasion, which provides us with an image by means of which all the occasions of personal and common life become intelligible", 3. The coming of Jesus Christ in glory. His book „The Kingdom of God in America" demonstrates how basic the hope of the Kingdom for Niebuhr's thought is. In this hope our human concern is not only to see God's changeless perfection but also His forceful reality or power, upon which we are dependent. (cf. „The Kingdom of God in America", p. 5 etc.)

God cannot be determined by us. He determines us. He determines us as creatures. We did not choose to be human and social beings. We have been thrown by Him into existence. We are 'thrown' in a certain nation and family, in a society with particular institutions and habits, which determine and limit us. We are equiped with a language, which molds and limits our thinking. Though we choose in freedom, we are not independent in our choice. Our social surroundings always cooperate in our choice. In our choice for God too! *We can never think of Him and choose for Him, divorced from our social surroundings*. „We are in history as the fish is in water and what we mean by the revelation of God can be indicated only through the medium, in which we live." *But God is not bound by these limitations of history*. He is not submerged by historical forces. Within our limitations He is able to come to us, though we remain limited in our grasp of the Absolute. „Faith grows out of immediate perception plus social corroboration."

In our decision for God faith is prior to all reasoning (cf. ,,Christ and Culture'', p. 250 etc.). Faith is here meant by Niebuhr in a very wide sense. His line of thinking is: we cannot reason without a loyalty to *a* cause. *But if God does not become the cause for man, man becomes polytheistic,* he absolutizes one or more of his limitations. Niebuhr argues that our limitations – if we acknowledge them as such in faith – can become opportunities for *humility and repentance.* He calls repentance: ,,a resolute turning away from all the loyalties to the lesser values of the self'' (,,Christ and Culture,'' p. 277). By turning away from them to the highest value, they can become powerful means of love. But first they must be made relative, they must be de-mythologized. *The Church* as historical society must also be seen in its relativity. If one is dependent upon God, then one is independent of everything less than God, princes, governments and bishops too (,, The Kingdom of God in America'', p. 96).

The Kingdom of God and His sovereign will *transcend* all particular places and all particular times. Only the whole Church of all times and places is able in some degree to demonstrate the full meaning of the wide and deep purposes of the sovereign Lord. ,,The invisibility of the Catholic Church is due not only to the fact that no one society or nation of Christians can represent the universal, but also to the fact, that no one time, but only all times together can set forth the full meaning of the movement towards the eternal (,,The Kingdom of God in America,'' p. VI). Niebuhr's book ,,The social Sources of Denominationalism'' expresses his concern that nowadays the Church as guided by economic and social forces has become a follower in a social process. Though he emphasizes in all his books that the Church always will be determined by social forces, he objects strongly to the fact, that it has become part and parcel of the world and thus has betrayed the sovereign will of God. He writes in his article in ,,The Church against the World'': ,,The question of the Church, seen from the inside, is not how it can measure up to the expectations of society, nor what it must do to become a saviour of civilization, but rather how it can be true to itself, that is, to its Head. The Church must cry again: What must I do, to be saved, but not in solitariness, but within the social nexus...... Loyalty to the I am, that I am is the only reason for the Church's existence.'' But this loyalty to the I am, that I am does not mean the avoidance of the world. It is not allowed to the Church to seek the impossible ideal of a Church divorced from all the cultural con-

ditions of its environment. In ethics e.g. ,,it will endeavor to find the line of distinction between the acceptance of merely cultural elements and the preservation of non-Christian moral ethics" (,,The Kingdom of God in America", p. 270). We see: Niebuhr's concern is that man does not absolutize the relative. Only the acknowledgment of the absolute sovereign will can help man not to fall in the sin of idolatry. On the other hand man has to take very earnestly into account the relative factors which co-determine his being.

We are directed towards the Kingdom of God. Therefore faith in God is a *permanent revolution*, which does not allow us to accomodate or to adapt ourselves to the prevailing situation. (,,The Meaning of Revelation" Chapter I). This thought characterizes his books: ,,The Kingdom of God in America" and ,,The Social sources of Denominationalism." There he describes the Kingdom of God as a gigantic *movement*, which breaks through all static patterns. In this concept of the Kingdom as a movement he is strongly influenced by the romantic visions of H. Bergson (Elan vital). To preserve the concept of radical sovereignty of God, he makes a sharp distinction between movement and institution. Predominantly he sees the institution negatively: ,,Institutional Christianity is only a halting place between Christian movements." Institutions can never conserve, without betraying the movement from which they proceed." (The Kingdom of God in America", p. VII and p. 170). He concedes that institutions are able to consolidate the gains of revolutionary epochs. Unlike his brother Reinhold Niebuhr, he does not express the view, that institutions are very useful for carrying the care for other human beings beyond the narrow limits of direct personal relationships. However, he is aware that the Church has divine institutions, such as e.g. the institution of the sacraments (,,God uses *things* as means of grace"), but he does not draw the necessary conclusions from it. This is a pity, I think, because in our concern for science, in our conception of the relationship between Church and State (the law of the state!), in our involvement for the welfare of millions of people we cannot ignore institutions as easily as H. R. Niebuhr seems to do. We see nowadays again that we have to evaluate institutions as positively as possible and to make the necessary provisions that they are open for drastic changes and adapt themselves to the radical revolutionary changes of history. The theology of Niebuhr with his stress on the relative pluralistic character of

history could be a big help if Niebuhr would give more attention to the relation Holy Ghost-institution.

Niebuhr is afraid that institutional thinking is leading to a static thinking, which can be a barrier for the moving sovereign will of God. This fear of static thinking qualifies his thought on creeds, the Constantine Area, the law, apologetics etc. E.g. with regard to apologetics his fear – among others – is that we violate the transcendency of the sovereign God by disposing of Him as a possession. Because God is sovereign and He is a living God, we are not allowed to suggest, that we can possess God."A God, That can be possessed, is no living God, is only a God from the past."

Niebuhr sees the origin of various churches in correspondence with the dialectic of *movement and institution*. For the sake of movement various ,,orders" separated themselves from the church. Niebuhr asks (in ,,The Kingdom of God in America"): ,,What are they (i.e. Quakers, Baptists, Methodists) else, but Protestant orders, whose main principle is the Kingdom, rather than the vision of God?" But in ,,The Social Sources of Denominationalism", in which a more sociological outlook prevails, he sees the denomination predominantly as an accomodation (or concession) to the caste system of human society or as an unacknowledged hypocrisy. Both views have their relative right in Niebuhr's thought. Niebuhr rightly thinks that the problem of the Church, seen from a purely theological point of view, is artificial and fruitless. Therefore theology is compelled to turn from theology to sociology and history.

The fact that he is able to emphasize so much the movement of the Kingdom, is mainly due, I think, to his stress on the *personhood of God*. He does not speculate about an ontological Trinity. In his thinking, God's personhood and His initiative have not an ontological trinitarian background and source. But he sees his confession of the Triune God historically, economically, validated in the sovereign movement of God's will on earth. He writes in ,,The Kingdom of God in America": ,,In Ameria the Christian movement began with the confession of loyalty to the sovereign God and moved on to experience the reality of the reign of Christ. From this experience it went on to the prayer: ,,Thy Kingdom come". This statement is therefore very interesting, because it demonstrates Niebuhr's historical thought and his avoidance as much as possible of all ontological speculations: there, where human dominion reaches its limits, – where God meets man in the actual stuff of history – the

adoration of the Triune God gets sense; only there! One is reminded here of the statement of Barth: ,,God *is* only in His acts". Observing Niebuhr's negative use of the word 'ontological,' one is inclined to say that he does not see that this statement of Barth, with which he agrees essentially, is an ontological statement. God *is* in His involvement in history, in His hiddenness in all sorts of relativities. His essential power there is not less than His power which He has in Himself. His power became revealed to us, where He was surrounded by the limited viewpoints of man and suffered under them (The Cross). We miss in Niebuhr the emphasis upon the ontological side of these statements. He makes a wrong distinction between ontology and relativity, and ontology and movement. It seems to me, that Niebuhr does not see, that the problem of the relation between the event of revelation and historical man is constitutional of the revelation as event *in itself*. To accentuate that Christ is in His acts, Niebuhr in his Christology avoids the static word 'nature' and substitutes the word 'movement' for the word 'nature'. ,,Christ exists in the continuous alternation of movements from God to man and from man to God." He breaks here, with many contemporary theologians, through a Greek philosophical concept of the mystery of the incarnation, which obscures existential Hebrew thinking. But he himself obscures the ontological-philosophical aspects of Christology, which cannot be avoided if Christ has a bearing upon human reason.

Because of his deep sense of the transcendence of God over all human history, Niebuhr often maintains (e.g. ,,The Kingdom of God in America" p. 66 and 72;" Christ and Culture", p. 18), that *man's love of God is not absorbed in man's love of the neighbour*. Man's love of God is adoration, passion, consent of Being, non possessive Eros (God in His sovereignty cannot be possessed!). Man's love of the neighbour is agape, compassion, giving more than receiving. As a reaction against a trend, which identified the love of God with the love of the neighbour, Niebuhr gives worship and adoration a specific place in our service of God. This place has its own relative independence, next to the service of the neighbour, missions etc. Niebuhr puts the neighbour in the same place as the self in its relation to God. He does not mention the 'sacramental' significance of the neighbour. Implied in his vision lies the thought, that the whole life of the Church cannot be identified with its task of mission.

Niebuhr has a deep sense of the sovereign *judgment* of God over all history. His objections against a kind of liberalism is, that ,,a God

without wrath brought man without sin into a Kingdom without judgment." With his brother Reinhold Niebuhr, he is deeply convinced that living in history always involves man in sin. He also sees much sinful littleness in our historical Christian faith. The littleness of modern faith is manifest in our attitude towards death. The littleness of medieval faith appeared in its relation to the heretics. The littleness of second-century faith became apparent in its attitude towards the world. Our faith is made relative not only by our partial fragmentary knowledge, not only by our own particular place in history and society, not only is it determined by particular social values, but it is always mixed with unbelief too! But God is merciful. The justification by faith is essential for the understanding of God's *sovereign will of mercy!* Though he, as far as I know, does not elaborate a doctrine of universal redemption, we can learn from his examination of the doctrines of J. Calvin and of F. D. Maurice, in his book ,,Christ and Culture," that he wants to make the word of Maurice his own: ,,I am obliged to believe in an abyss of love which is deeper than the abyss of death."

The ultimate cosmic significance of the Kingdom of God as a Kingdom of grace – implied in the above mentioned statement – must far transcend all mundane versions of the ideals for which men labor. But is there, Niebuhr asks himself in ,,Christ and Culture", a relationship between these ideals and the cosmic fact? Is there no link between the divine mercy and ,,these angels of man's better nature?"

B. God's Sovereignty and the problem of natural and revealed religion (reason and faith).

With this question we come upon the difficult question of the relation between natural and revealed religion, and between faith and reason. We cannot evade this problem, because it has an important bearing upon our subject. But before we grapple with this problem, we have to make some introducing remarks.

Till now we saw that Niebuhr's thought on God's sovereignty is closely linked up with his thought on historical relativism. Because of God's sovereignty ,,the great source of evil is the absolutizing of the relative". Now we have to see in the first place that his *historical relativism modifies the concepts of the natural rights of man*, the created orders, the innate universal ideas etc. These ideas are, according to Niebuhr, historically and socially conditioned. And the

society is changing. With the changing societies these concepts change too! It is one thing to assert that there is a law of God inscribed in the very structure of creature. It is another thing to formulate this law in the language and concepts of a reason, which is always culturally conditioned. Niebuhr implies here, I think, that we cannot speak about a point of contact in a general sense. He does not want to speak about a point of contact without taking into account the varying historical and social background of people in their relation to God. Moreover, we cannot totally ignore the fact that universal phrases as the natural rights of man, the innate ideas etc. are intuitions of – or inductions from – historically conditioned and temporal reasons (cf. ,,The Meaning of Revelation'', p. 11). Thus the concept of the universal right of private property was also influenced by social conditions in the Middle-ages. Thus Kant's formulation of the categorical imperative is conditioned historically by a society, in which a Judean-Christian tradition was dominant.

A danger is, that we absolutize these historically conditioned formulations. To evade this danger the Christian must reject all that is not in conformity with the central ideas of the revelation. The revelation gives – so Niebuhr tells us – a verifiable, constant, intelligible content. We are *not* confined to a knowledge of undiscriminated history. *Christian faith must begin in revelation.* In this revelation we have a possibility of verification together with our Church-companions who test with us the principles that have grown out of past experience. On page 40 etc. of ,,The Meaning of Revelation'', Niebuhr says also: ,,Christian theology must begin with revelation, because it knows that man cannot think about God save as historical, communal beings and save as believers. It must ask what revelation means for Christians, rather than what it ought to mean for all men.'' Niebuhr suggests here, that not history is leading the way to faith. Only the revelation itself is doing this. Without the fact of God in Christ our historical situation is leading us astray. But he does not neglect our historical viewpoint when he speaks about our relation with revelation. A divine reality discloses itself to the *limited* view of historic Christian faith. And in faith we *remain* limited in viewpoint. Niebuhr emphasizes our social limitations: e.g. read by a national-socialist the bible points towards a blood and race religion. In our apprehension of the revelation we are conditioned by the community which loved Jesus Christ. A Jesus of history apart from the particular church-history in which He appears, is as

unknowable as any object apart from the sense-qualities in which it appears to us. Experience is always social, when it is expressed in words. Religion and moral experience are always in some history and in some setting, that derives from the past. We are tempted to drop history and to hold on to the faith. But faith will not work alone. „It speaks with Galilean accents'' (cf. „The Meaning of Revelation'', p. 130). But we need not despair. God is a living God, Who is not limited by our bonds and 'accents'. But we must acknowledge our limitations.

After these prolegomena we can now proceed to explore further the relation between natural and revealed religion and between faith and reason. Is natural religion or reason a second sovereign next to God in the eyes of Niebuhr? We already saw in our tracings of Niebuhr's thought on God's sovereignty, that this is very unlikely. But is this true perhaps in a very subtle way? In „The Meaning of Revelation'', p. VIII, Niebuhr tells us, that natural religion and revealed religion are not mutually exclusive principles. The question arises immediately: is then natural religion like John the Baptist who prepared the way for Jesus Christ? Can natural religion be a preparing factor, without interfering with the sovereignty of God? But immediately after this statement, Niebuhr tells us: they are not distinct stages in a continuous development. Now we are inclined to say: here Niebuhr looses all connection between the two. How should this statement be linked with his first one? They contradict each other! But then Niebuhr tells us at last: their relation is one of transformation or conversion, in which the latter stage is less the product than the transformer of the previous stage. We must read this carefully: Niebuhr does not say: there is no road from natural religion to revealed religion. There is a road perhaps. It seems that he does not want to deny it altogether (cf. his careful formulation). He knows that if he denies it, the possibility lies at hand to see the world as a place of mere darkness over against the light, which they enjoy, who know the revealed Son of God. He wants to evade this conclusion. It narrows down God's living, moving, sovereign power of light far too much. Moreover he sees such deep mystery in the world, that he cannot pin it down to the one concept of 'darkness'. And most important: he knows that he must speak in a different way about the 'natural' religion of people in a society that is accustomed to a Christian way of thinking, and about the religion of people in a non-christianized society. Niebuhr wants to think about

this matter qualifiedly and pluriformly. On the other hand he wants to evade a relationship between natural and revealed religion, in which the former gives its laws to the latter. Moreover: he also knows that a too easy synthesis between the two is leading to an absolutizing of the temporal. („Christ and Culture," p. 145). This would be the reversal of his purpose. Revelation, as he understands it, is „the radical reconstruction and fulfillment of our natural knowledge. It is „the permanent revolution of our human religion." Therefore he is saying – to do justice to the mystery and pluriformity of our human natural reason *and* to the sovereignty of God – that revealed religion is the transformer or converter of natural religion. But this is not all, that he has to say about natural religion or natural reason. From the standpoint of revelation and faith,one can say – so Niebuhr tells us in the last chapter of his book „The Meaning of Revelation" – that the knowledge of the revealed Self implies some previous knowledge of what deity is. Moreover – we can speak about God with members of non-christian communities, using words which have a common meaning. (It is a pity that he does not clarify this last statement. This sentence suggests, that there is a theological possibility of apologetics, which Niebuhr elsewhere denies!). Thus it appears that we have religious knowledge apart from revelation in our history. When he speaks about 'natural law,' Niebuhr speaks in the same trend: „we know that a knowledge of moral values and intuitions comes to us in visions, which are not mediated by Jesus Christ." He acknowledges that moral law undergoes radical changes in the hand of God (the conversionist principle). But on the other hand he stresses more the fact, that revelation is the beginning of a revolutionary understanding and application of the moral law, than that he understands law as involved in revelation and Christ as original law-giver. Here we have some tentative objections against Niebuhr's thought. Why is he so sure that there is a knowledge of moral and religious values and intuitions, which are not mediated by Jesus Christ? If the whole universe is dependent on the revelation of Jesus Christ; if the history of Jesus Christ is the ground and the source of our history; if all people live by His cosmic grace, – Niebuhr cannot be so sure. Is it not a biblical concept, that all people whether they believe in Christ or not, reflect something of His grace? In his book „Christ and Culture" Niebuhr seems to approach this thought, but in his book „The Meaning of Revelation" he makes distinctions between revealed and natural religion, which – to my

insight – belittle the concept of the triumphant sovereign power of grace in Jesus Christ. When we say this, we gratefully acknowledge, how flexible and prudent his thought is on the relation of faith and reason and how carefully he tries to prevent a violation of the sovereignty of God.

It is clear, that Niebuhr wants to maintain a relative independence of natural religion and reason. He often states that our reasoning is logically dependent on the acceptance of a conviction, that reason cannot give itself. But he does *not* say that the universal function of reason is based on the revelation of God in *Jesus Christ.*

On the contrary; he clearly wants to avoid a so-called christomonism. When he speaks about the universal stability of human wisdom – he points out the alliance between the prophets, Jesus Christ, the Stoics, the Greek philosophers, Spinoza, Kant etc. – he expresses in ,,Christ and Culture'' this mystery in a theological trinitarian way: ,,The Holy Spirit does not proceed only from the Son, but from the Father too.'' It seems that the relative independence between faith and reason is reflected in the careful distinction, which Niebuhr makes between the persons in the Triune-Being. Over against Niebuhr I rather would stress the Unity of the persons and this for the sake of the absolute sovereignty of God's grace, which – in my opinion – the Bible puts forth.

We began our evaluation of Niebuhr's thought on the relation between natural and revealed religion by citing Niebuhr's statement: ,,Christian faith must *begin* with revelation''. We now can conclude, that Niebuhr as a conversionist indeed wants to begin with the sovereignty of God, as revealed in Jesus Christ through the Holy Spirit. But from this standpoint of faith he also champions a religious and moral knowledge, which does not find its source in the revelation of Jesus Christ.

C. God's sovereignty and the problem of valuation and internal history.

The question is now: Does this conclusion affect the theological thought of Niebuhr? Or is this only a fine-spun sideline, which does not affect his doctrine of the sovereignty of God at all? When one reads the books of Niebuhr, the words 'value', 'valuation' etc. occur regularly. What does this mean? In his ,,Ethics'' (a written account of his lectures at Yale) Niebuhr stresses the fact, that valuation is only possible, when a self confronts another self. Here valuation seems to be another word for faith as a personal relationship, in which

God as Highest Value relates all human values to Him and thus judges and reorganizes the values of man. But in ,,The Meaning of Revelation'' we read that valuation is a concern of internal history. There Niebuhr calls it an error to locate revelation in external history. In the thought of Niebuhr *there seems to be a special relation between internal history and faith.* What is this relation? Before I try to answer this question, we have to see, what Niebuhr means with these terms: external and internal history.

Based upon the Kantian concept of a distinction between theoretical and practical reason – two basic modes or forms of knowledge, which are distinct from each other, though they are closely interrelated and cooperative – Niebuhr distinguishes between external history and internal history. In external history we are concerned with describing knowledge and we leave out all personal, partisan viewpoints. We abstract from all that is secondary. In internal history we are concerned with normative knowledge, with selves and with values; here we cannot distinguish between primary and secondary principles. In external history we have to grapple with powers, effects; we think quantitatively. In internal history we think qualitatively. In external history we measure the time in its successive moments. In internal history time is duration (a qualitative judgment!).

Now we can easily understand the importance of this distinction: there is a big difference between the spectator's viewpoint and the viewpoint of one who is personally involved. A good example of Niebuhr: The account a blind man gives of his blindness is different from the account of his physician. Niebuhr is principally convinced that both stories have equal validity. But the big question is, if *actually* he gives both of them *equal* credit. Do not practical reason and internal history get a big preponderance in Niebuhr's thought? Does he not include revelation too much in internal history? His whole thought seems to indicate this: The stress on personal, existential relationships, his small interest in cosmological questions, his conviction, that especially the 'personal' sciences as (for Niebuhr!): history, psychology, sociology are significant for the theologian; his fear of all institutional thinking, his neglect of attention to the positive significance of the law (a neglect, which characterizes his book ,,The Kingdom of God in America''); the negative way in which he speaks about miracles (his ,,resistance'' against them, seems to lie in the fact, that they are related too much to external history

to be of decisive value for faith!) – all this induces me to say, that the concept of internal history, based on practical reason, influences his theological thought. *The question is: Does not practical reason rule over revelation here? Does not the concept of internal history, based on practical reason, narrow down God's sovereign power within the framework of internal history, where 'impersonal', critical, analytic and describing science cannot touch it?* Is it not the danger of Niebuhr's thought, that it can ignore the methods and fruits of biblical and historical criticism, because they belong to external history? This is just what Niebuhr wants to evade (see my introduction). But does he actually do so?

One can point out that this criticism is unfair. One can point out that Niebuhr does not make such a sharp distinction between external and internal history, as mentioned above. Indeed, Niebuhr warns us, that we cannot neglect external history.

1. He calls external history the medium, in which universal history exists. We cannot miss this medium. I think, however, that when we want to give full credit to external history, we have to say: external history is not only a *medium* for the essential worth of internal history, but: internal and external history are both *the end* (the ,,telos'') of God's purposes with the world. In the end the gap between external and internal history, between practical and theoretical reason, between idealism and realism will come to an end. Then we shall see with the eyes of God, Who does not only see internally, but also externally without a gap and therefore: as long as we live between the times and between the gap of internal and external history, we must try to demonstrate, that God's sovereign will has bearing upon external history too. Perhaps Troeltsch put too much stress on external history (though he did not know this term), but it seems, that Niebuhr leans over to the other side.

2. Niebuhr tells us, that external knowledge helps us to self-knowledge. Therefore we cannot neglect external knowledge. This argument implies his awareness that there are truths outside personal, practical knowledge, which have bearing upon this knowledge. Niebuhr does not doubt this, as we already saw. His conviction is, that we are not allowed to ignore external history as the factor, which continuously accompanies internal history and impinges upon it. We hold, however, that *actually* internal history gets preponderance in his thought.

We discussed the relation between external history and internal

history. Now, before we come to a close, we will speak some more about the relation between internal history and revelation. As we saw, Niebuhr tries to locate revelation in internal history. ,,The error is locating revelation in external history." Naturally he does not say that revelation simply means inner history. In that case he would identify faith and practical reason. We already saw that the relation between faith and (practical) reason is one of conversion of the latter. The conversionist principle also applies to the relation between revelation and internal history: On the one hand Niebuhr says ,,that the standpoint of faith, of a self, directed towards Gods or a God, and the standpoint of practical reason, of a self with values and with a destiny, are not incompatible." When he says this, we fear a too close alliance between the two. But then he tells us: that ,,revelation is not a hypothesis, which must be validated by practical reason, before it is acceptable." In his thought he certainly wants to go out from revelation. He does not want practical reason as a ruler over revelation. Only revelation can furnish the practical reason with an adequate startingpoint (cf. p. 138, ,,The Meaning of Revelation"). Here too the rule holds good that revelation is a permanent revolution of our human intuitions and knowledge.

But *actually* we see that the practical reason imposes itself upon the revelation. We already saw that the personalistic concepts of practical reason permeated his thought on the sovereignty of God. It is also a fact, that Niebuhr puts very little stress on the rational content of the words of the revelation. Is this connected with the fact, that he seeks revelation within the context of practical reason and internal history? Certainly he is not prepared to neglect the rational content of the revelation totally, but the personalistic view gets preponderance.

Perhaps more serious are the consequences of this thought on the relation between the Church and the revelation. Because he emphasizes the concept of time as duration – a concept of practical reason – over against the concept of time – a concept of theoretical reason – which measures time in its successive moments, he cannot distinguish clearly between the event in Jesus Christ and the human history, which follows this event. There is in his thought an interrelation between the event in Jesus Christ and the observer and interpreter of this event, through which the attention shifts from the event to the interpreter and from the event to the Church. The

,,formgeschichtliche Schule'' has taught us the relative right of the interrelation between event and interpreter, but within this framework it is possible to stress the prevalence of the event, without denying the good pleasure of God, to mediate the message of the event ,,with Galilean accents'' (cf. Barth's criticism on Bultmann). Moreover it is possible to make a tentative outline of normative witnesses. (The ,,canon'' must always be tentatively outlined. This does not endanger its authority. It is an authority of the *Spirit*, whose work it is *principally*, to give tentative analogical embodiments of God's thoughts in this world!)

Because of Niebuhr's onesided conception of time as duration, he is able to speak of a progressive revelation, in which continuously new events become part of the revelation. Through this conception of time, he cannot distinguish clearly enough between times and Time, between our general human times and the Time of Jesus Christ, as a particular stretch of time in history, to be distinguished from all other times. I mean this in this sense, that upon this stretch of time all other times are radically dependent, because they were enclosed and reconciled in His Time of life, when He lived and died and was raised from the dead. As such reconciled times we get our times back from Him as Lord.

From this viewpoint the problem exists not so much in seeking with the help of practical reason (duration!) a relation between the event of revelation and ourselves in our relative historical setting. But then the first thing would be to acknowledge in faith that the ,,*pro* nobis'' of God's acts of reconciliation in Jesus Christ involves too, that our times *are* related. In Niebuhr's works I miss the emphasis, that faith and this indicative belong together. When we take this indicative seriously into account as the startingpoint of our reasoning, the principle of practical reason and duration can still have a relative right. It is then *one of the many* relative historical signs, which point to the mystery of God's union with all people *in all times* and to the mystery of the union of all people and times with each other in Him. Then we do not feel the need to narrow down these signs within the framework of ,,internal history''. God's creation is full of these signs. In external history they can be found too! In short: the ,,sign'' of practical reason would then not have got such prevalence over all other signs. It now binds revelation to internal history too much.

In view of all this I would rather stress the relative *analogical*

relation of our time with the time of Jesus Christ (K. Barth), than a relative *extensive* relation (H. R. Niebuhr), in which new events continuously become part of the revelation. Formulated in a different way: We have to make the extensive relation between the Time of Jesus Christ and our time, between the Time of Jesus Christ and the Time of the Holy Spirit dependent upon the analogical relation.

Because of Niebuhr's extensive viewpoint, the distinction between external and internal history becomes much more important than the distinction between the Time of Jesus Christ and our times, between the history of salvation and our human history. This last distincion need not be one, which absolutizes a certain part of history. This would be Niebuhr's fear. It only makes once for all clear, that where human historical relativity and sin reached their peak, God *in* history was not defeated. It only makes clear, that not history in itself, nor a part of history in itself, neither theoretical reason nor practical reason in themselves, can guide the way to God, the Father of Jesus Christ, if He Himself is not actively present in this history. This is also Niebuhr's concern. But this distinction also underlines, that the revelation in particular events has such a prevalence over other events, that the basic relation between them is an analogical one. This Niebuhr would not grant easily.

Conclusion

I already expressed my gratefulness, that Niebuhr who pays so much attention to God's pluriform work *in* history, is yet able to emphasize God's sovereignty *over* history in such an impressive way. On the other hand I am tended to say, that Niebuhr's one-sided stress on the concept of ,,practical'' reason and ,,internal history'' is in danger to obscure real historical thought. In Niebuhr's ,,Kantian'' phraseology: Historical thought has to reckon as much with time as distinct successive moments- as with time as duration; as much with quantities as with qualities; as much with describing knowledge as with normative knowledge, as much with powers and effects as with valuation. Though Niebuhr honestly wants to reckon with both, he seems to loosen the tension between the two through the actual prevalence of practical personal history. Moreover, Niebuhr sees practical reason as the most adequate means to indicate and to express the uniqueness of God's relation to man in history. Though he is perfectly justified to select a philosophical

concept as a handmaiden to serve and to express his theological thought, he gives a too one-sided attention to practical reason and internal history. The consequence is, that he binds the revelation to the laws of practical reason too much. I indicated that this thought affected his evaluation of analytical objective reason, of institutions, of law, of time, of progressive revelation and church etc.

Because personalistic thought tends to be spiritualistic (cf. Niebuhr's neglect of attention to external history) I expressed my fear that Niebuhr's thought is in danger impair God's sovereignty, His triumph of grace over the *whole* world (internal *and* external history).

In the afore-said I ventured to imply that his one-sided use of practical reason in theological thought must be seen in connection with his conception of the relative independence of reason in regard to revelation. Though theology is always mixed up with philosophy and is always conditioned by the relative standpoint of the theological observer and interpreter, Niebuhr's theology, I think, would gain by a theological viewpoint, in which the radical dependence of all reason upon the rational content of the revelation and of all history upon the event Jesus Christ, is stressed. I know, it then will still take much thought, to preserve Niebuhr's pluriform thought and to prevent a monism, which examines history with some general abstract ideas. Without an appropriate pneumatology, Christology becomes such a monism. Niebuhr is very much aware of this possibility and the fear of it qualifies his thought on the relation between event and interpreter, faith and reason. Therefore it seems to me, that the significance of Niebuhr for coming generations depends on an elaboration of the relation between Christology and pneumatology. When I say this, I want to state at the same time, that his significance lies not only in the future. Niebuhr has already given important new and refreshing stimulations for ecumenical, theological thought.

Bibliography

BOOKS AND BROCHURES

The Social Sources of Denominationalism. New York: Henry Holt and Company, 1929. (Reprinted, with new preface, Hamden, Conn.: The Shoe String Press, 1954; New York: Meridian Books, 1957).

The Church against the World by H. R. Niebuhr, Wilhelm Pauck, and F. P. Miller. Chicago, New York: Willett, Clark & Co., 1935.

The Kingdom of God in America. Chicago and New York: Willett, Clark & Co., 1937. Pp. XVII + 215 (Reprinted, with new preface, Hamden, Conn.,: The Shoe String Press, 1956).

The Meaning of Revelation. New York: The Macmillan Company, 1941. Contains with some additions and revisions, the Nathaniel W. Taylor lectures given in the Divinity School of Yale University in April, 1940.

Christ and Culture, New York: Harper & Brothers, 1951. (English edition: Faber & Faber Ltd., 1952; New York, Harper Torchlight Book, 1956).
Austin Presbyterian Theological Seminary Lectures, 1946.

The Purpose of the Church and Its Ministry, Reflections on the aims of theological education, in collaboration with Daniel Day Williams and James M. Gustafson. New York, Harper, 1956.

Ethics, a written account of Lectures of Niebuhr at Yale University.

ARTICLES APPEARING IN BOOKS

Value Theory and Theology, in ,,The Nature of Religious Experience": ,,Essays in Honor of Douglas Clyde Macintosh", ed. com.: J. S. Bixler, R. L. Calhoun, H. R. Niebuhr. New York: Harper & Brothers, 1937.

The Religious Situation, in ,,Contemporary Religious Thought", ed. T. S. Kepler, New York: Abingdon-Cokesbury, 1941.

Christian Ethics: Sources of the Living Tradition. Edited with introductions by Waldo Beach and H. R. Niebuhr, New York: Ronald Press Comp., 1955.

ARTICLES IN PERIODICALS

The Idea of Covenant and American Democracy, in ,,Church History", XXIII (1954)
Read before the American Studies section of the Am. Hist. Ass., at Chicago 1953.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

R. Vuilleumier, *La tradition cultuelle d' Israel dans la prophétie d' Amos et d' Osée.* Editions Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1960, 95 bl. frs. zw. 4.75.

Dit boekje is een van de vele tekenen van de grote belangstelling in de oud-testamentische wetenschap voor de pogingen niet alleen de tora of de psalmen, maar ook allerlei profetische geschriften in direct verband te brengen met de cultus en hen vanuit deze positie te belichten. Op bl. 29 wordt bijv. met instemming een uitspraak van Von Rad geciteerd: ,,de boodschap van het oude testament is niets anders dan een indrukwekkende boom, die groeide uit een onaanzienlijk zaadje nl. de liturgische belijdenis van een geloof, waarvan de Uittocht het centrum is."

De schrijver, predikant van de Eglise française réformée te Bern, benadert het vraagstuk van de verhouding van cultus en profetie voor de ballingschap in dit cahier théologique nr. 45 op een eigen wijze. Hij gaat uit van een algemeen beeld van de tempeldienst, zoals dit door geleerden als Weiser, Von Rad, Kraus Martin-Achard e.a. getekend is, waarna hij zich afvraagt wat er van de vastgestelde kenmerken bij Amos en Hosea is terug te vinden. Zijn onderzoek leidt tot de conclusie, dat beide profetische geschriften uitstekend passen in het kader van de Israëlietische cultus: de grote daden van God in de historie worden er geactualiseerd, het besef van de presentie Gods is aanwezig (in de woorden, de tora, de Naam, de heerlijkheid) en de blik op de toekomst, dreigend èn hoopvol, speelt een grote rol. De soms felle critiek op de cultus is niet gericht op de eredienst als zodanig, maar op zijn gedegenereerde vormen en vooral zijn verkeerde geest. Er zal daarom een crisis optreden, waaruit een gezuiverde cultus tevoorschijn zal komen. De auteur vindt herhaaldelijk verband tussen de profetieën van Amos en Hosea en het boek Deuteronomium. Hij vraagt zich af of de beide profeten niet de voorbereidende fase waren van Josia's hervorming.

Het boekje is bondig, zonder nodeloze uitweidingen. In verband met de aangesneden problematiek echter misschien wel eens te bondig en stellig. Kan men wel als vaststaand uitgangspunt spreken van dé cultische traditie van Israël? Leiden de vermelding van efod, gewijde steen en terafim niet tot meer onzekerheid dan in dit cahier bespeurbaar is? Zijn er juist t.a.v. de wijze van Godsverering in de tijd der koningen niet veel vraagtekens? En als Amos en Hosea met nadruk in de cultische traditie worden geplaatst, moet dan niet gesproken worden over de aard van het profeteren naast die van het reciteren in de liturgie? Verdrijft de wierookgeur de reuk van de schapenmest rond Amos? Waarom is het standpunt van Haldar en Johnson, die de profeet tekenen als een functionaris in de cultus extremistisch? (bl. 57 noot 2). De teksten van Amos en Hosea zijn niet gemakkelijk. De schrijver stelt nogal eens ,,tekstverbeteringen" voor. Een belangrijk manco is dat hier geen gebruik is gemaakt van het klassieke

werk van H. S. Nyberg, Studien zum Hoseabuche (1935). Niettemin is door mijn zwitserse collega een nuttig werk verricht en zullen velen dankbaar ervaren hoe verschillende zwijgende gedeelten in die vaak duistere profetieën dichterbij zijn gebracht en een stem hebben gekregen.

L. A. Snijders

Leo Baeck, *Aus drei Jahrtausenden.* Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen des Jüdischen Glaubens. Mohr, Tübingen, 1958.

Het Leo Baeck Instituut in Londen heeft allen die het ernstig menen met een onderzoek naar de verhouding van Jodendom en Christendom zeer aan zich verplicht door een herdruk te verzorgen van Leo Baeck's boek ,,Aus drei Jahrtausenden''. Oorspronkelijk verschenen deze opstellen, geschreven in een verloop van ongeveer 15 jaar, gebundeld in 1938.

In dit donkerste jaar van de Jodenvervolging in Duitsland trachtte de onvermoeide en onversaagde leider van de Duitse Jodenheid moed en kracht te geven door bezinning op de eigenlijke waarden die het Jodendom had uit te dragen. In de figuur van Leo Baeck vinden wij een, niet zo vaak voorkomende, synthese van de geleerde, de kanselredenaar, de man van de praktijk en de organisator. Velen van degenen die hem in de naoorlogse jaren hebben gehuldigd omdat hij tot in het concentratiekamp toe op zijn post gebleven is, kenden hem niet als de grote godsdiensthistoricus, die Baeck is geweest. Van zijn geleerdheid en van zijn opvattingen getuigt niet alleen zijn bekende boek, reeds in 1905 verschenen: ,,Das Wesen des Judentums'', duidelijk geïnspireerd op Harnack's ,,Das Wesen des Christentums'', maar zeker ook de bijdragen in het werk dat nu voor ons ligt.

Baeck ging uit van de eenheid van de geestelijke geschiedenis van het Jodendom, die van de bijbel, van de Midrasj, die hij als een der eersten gezien heeft als ontstaan in tegenstelling tot en in diskussie met het Hellenistische Jodendom en het vroege Christendom, het Jodendom van de middeleeuwen en de latere tijd. ,,Alleen hij mag spreken over het geheel'', aldus Baeck, ,,die zich met zorg en nauwkeurigheid aan de kleinste onderdelen heeft gewijd''. Vandaar dat het de kleinere studies zijn die waarschijnlijk de lezer van nu het meest interesseren. Een studie over de verklaring van Mattheüs 16,19 over Simon Kefa is waarschijnlijk voor velen een openbaring. Ook zijn opvattingen over het evangelie als ,,Urkunde der Jüdischen Glaubensgeschichte'' of over ,,Die Pharisäer – ein Kapitel Jüdischer Geschichte'' zijn veel te weinig bekend.

Mij treft het steeds weer dat ondanks de grote belangstelling voor Joodse literatuur en het ernstige verlangen naar een gesprek over de verhouding van Jodendom en Christendom in brede kringen, het zo vaak ontbreekt aan kennis van wat op dit gebied geschreven is. Baeck's bijdrage ,,Theologie und Geschichte'' of zijn beschouwing over de achtergrond van het Christendom en de functie daarin van Paulus in ,,Romantische Religion'' zouden het uitgangspunt kunnen vormen voor vele gesprekken, die nu lijden onder vaagheid en gebrek aan kennis van de achtergrond.

Het is daarom dat ik hoop dat de herdruk van deze bundel er vele theologen toe mag brengen om zich opnieuw vertrouwd te maken met de gedachtegang van een der grote Joodse geleerden uit onze eigen tijd en, naar een oud woord, daarin een aanleiding vinden „om verder te gaan en te leren".

J. SOETENDORP

P. J. VERDAM, *Mosaic Law in practice and study throughout the ages*, Kampen, 1959, 52 pp.

In dit kort en bondig overzicht heeft de schrijver op meesterlijke wijze de plaats van en de houding tegenover het Mozaïsche recht door alle eeuwen heen geschetst: de kwesties verbonden aan de ontstaansgeschiedenis ervan, de moeilijkheden waartegenover de vroege Christenen zich geplaatst zagen en hoe deze opgelost werden, de plaats die het recht inneemt in de volkswetten van de vroege Middeleeuwen, om tenslotte, via de tijd van het Humanisme en het Natuurrecht en het vrijwel totale ontbreken van belangstelling ervoor in de 19de eeuw, te komen tot de opleving van de belangstelling in deze eeuw, een belangstelling in het algemeen niet meer gericht op het praktische belang van het Mozaïsche recht in de huidige samenleving (een probleem dat nog wel speelt in Israël), maar op de plaats ervan temidden van andere wetgevingen der Oudheid. De kennis hiervan verdiept ons inzicht, maar, zoals de schrijver terecht opmerkt, hoe groter onze kennis van de oudheid wordt, hoe moeilijker het wordt om haar in wezen te begrijpen. Een opmerking moge hieraan toegevoegd worden: Ook over het wezenlijk karakter van de wetgeving van Hammurapi – die bij de studie van het Mozaïsche recht in deze eeuw zulk een grote rol heeft gespeeld – is men in de kringen der Assyriologen steeds meer gaan twijfelen. De belangstelling voor de zuiver rechtsvergelijkende methode begint in dezen wat te verflauwen. Om tot een goed begrip van het oude recht te komen is het veeleer nodig te achten om in sterkere mate dan voorheen de economische en sociale grondslagen der contemporaine maatschappij te onderzoeken en het in het licht daarvan te zien.

W. F. LEEMANS

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

H. CORNELIS, *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*. Vrin, Paris, 1959, 96 pp.

Sedert het verschijnen van Daniélou's overzicht over Origenes' theologie, nu ruim tien jaar geleden, is een reeds imposante reeks monographieën gevolgd, waarin steeds weer een ander onderdeel uit het ontzagwekkend oeuvre van de grote Alexandrijn werd belicht.

Tot deze reeks moeten wij nu ook bovengenoemde dissertatie voegen, welke reeds eerder verscheen in de vorm van een tweetal artikelen in de Revue des Sciences philosophiques et theologiques (XLIII, 1959, pp. 32–80; 201–247). Zoals bekend, zijn de cosmologische praemissen, juist

ten aanzien van de eschatologie, van doorslaggevende betekenis geweest waar het die elementen van Origenes' theologie betrof, welke door het leergezag der kerk niet als orthodox konden worden erkend. Wij zouden, reeds op grond van de titel, in Cornelis' onderzoek een uitwerking mogen verwachten van de consequenties van O's cosmologische opvattingen voor zijn eschatologie. Een dergelijke uitwerking blijft echter achterwege. Hebben we hier dan alleen maar een hoofdstuk van een meeromvattende studie onder 't oog, waarin dit gesignaleerde tekort als nog wordt verwerkt? Of hebben we hier toch te doen met een voltooid onderzoek?

In dit laatste geval moeten we constateren, dat een systematisch samenlezen van het cosmologisch gehalte uit O's geschriften – hoe belangrijk ook t.o.v. het geheel van O's theologie – toch wel wat mager uitvalt; temeer daar nieuwe aspecten amper worden ontsloten, terwijl het onderzoek zich bovendien helaas stroef laat lezen en de opbouw van het betoog niet steeds de gewenste helderheid vertoont. Vermoedelijk is dit laatste mede hieraan te wijten, dat schrijver ons, zonder enige inleiding, met de deur in het huis van O's cosmologie laat vallen. R. Boon

Heiko A. Oberman, *Archbishop Thomas Bradwardine*. Uitg. mij v/h Kemink & Zn. N.V., Utrecht 1958, 246 bladz.

In het Engels geschreven en aan een Nederlandse Universiteit verdedigde theologische proefschriften zijn zeldzaam. Voor Dr. H. A. Oberman, docent en geestelijk verzorger van de Harvard Divinity school te Harvard (U.S.A.) was het geen moeilijke vraag, of hij zijn beschrijving en beoordeling van het leven en werk van Thomas Bradwardine, die de laatste 38 dagen van zijn verraderlijk snel en wreed afgebroken leven (± 1300–1349) aartsbisschip van Canterbury was, in het Engels of in het Nederlands moest schrijven. Als een grondige, uitvoerige, levendige kennismaking met deze Doctor profundus mag Obermans boek ook hier met vreugde en dank onomwonden geprezen worden.

Het tweede deel van de titel van deze dissertatie is: A fourteenth century Augustinian. Dat deze weidse benaming niet opgaat voor de zondeleer van Bradwardine, betoogt Oberman terecht; zonde is voor Bradwardine zo veel als een soort contrast of ook wel een zeker gemis (privatio boni). En omdat Bradwardine bovendien de genade omschrijft als het wilsgeheim van God, dat van eeuwigheid af voor iemand het goede bestemt, is zijn verwantschap met Augustinus ook op dit punt tamelijk zwak. En al is Johannes 15:5 een lievelingswoord van Bradwardine, in zijn denken krijgt Christus toch niet meer dan een plaats achteraf. God is voor hem nooit de God en Vader van Jezus Christus, veeleer een scheepskapitein of koordirigent en Christus niet meer dan een topfiguur in de reeks David, Salomo, Jeremia, Jesaja en Paulus. Alleen al hierom had Harnack in zijn „Lehrbuch der Dogmengeschichte" nooit mogen zeggen, dat Bradwardine „den *ganzen* Augustin" naar voren geschoven heeft. Op het punt van de Christologie had Oberman het ontleedmes van zijn oordeelvelling veel scherper moeten wetten om zodoende nog duidelijker

te laten uitkomen, dat Bradwardine ons in zijn oproep tot Augustinus terug te keren slechts een eindweegs voorgaat.

W. H. BEEKENKAMP

Documenta Reformatoria, Teksten uit de geschiedenis van kerk en theologie in de Nederlanden sedert de hervorming, onder redactie van J. N. Bakhuizen van den Brink, W. F. Dankbaar, W. J. Kooiman, D. Nauta en N. van der Zijpp, Deel I (tot het einde van de 17de eeuw). J. H. Kok N.V., Kampen 1960, XXIV en 508 blz., geb. f 25,50.

Met de publicatie van dit ,,bronnenboek'' bewijst het Kerkhistorisch Gezelschap aan de vaderlandse theologie een grote dienst. De redactie wijst op een ,,gebrek aan belangstelling... voor oorspronkelijke historische gegevens'', op een ,,hedendaagse stemming volgens welke geschiedenis... hoofdzakelijk als ballast voor de geest en voor het actuele handelen is te beschouwen''. De gebruikelijke handboeken hebben dit gebrek aan belangstelling niet genezen, omdat zij te weinig op de gedachtenwereld ingingen en geen contact met de bronnen konden bieden. Daarom zal de niet-kerkhistoricus waarschijnlijk weinig behoefte voelen aan een dergelijk werk, als hier geboden wordt. Maar als hij er kennis van heeft genomen, zal hij zich afvragen hoe hij het ooit zonder dit boek heeft kunnen stellen. Namen uit handboeken gaan leven; kenschetsen uit allerlei encyclopedieën kunnen nu aan de bronnen zelf getoetst. De *Documenta Reformatoria* zullen de examenstudie aantrekkelijker maken en de beoefening der vaderlandse kerkgeschiedenis stimuleren.

De vredige samenwerking in het Kerkhistorisch Gezelschap – door de buitenstaander te bespeuren aan de namen der redacteuren – waarborgt veelzijdige deskundigheid en buitengewoon uitgebreide informatie. De bloemlezers hebben met de hun toegemeten ruimte gewoekerd, de omvang der fragmenten beperkt om de verscheidenheid te verhogen en het geheel overzichtelijk en verkoopbaar te houden. De Latijnse en Franse teksten heeft men zelfs bovendien in vertaling opgenomen, zodat ook de ,,belangstellende leek'' hier veel waardevols kan vinden; of heeft men bij deze vertalingen gedacht aan de verdorvenheid der ,,af''gestudeerden?

Dit eerste deel opent met Gansfort en Erasmus als voorlopers en eindigt omstreeks 1700. De hervormde kan hier aandacht krijgen voor de doperse martelaren, de gereformeerde kan hier de overtuiging der vaderlandse lutheranen leren kennen, de remonstrant (en hij niet alleen!) kan hier in aanraking komen met de nadere reformatie. Men zal slechts zelden een schrijver missen: Roëll komt alleen bij monde van zijn bestrijders ter sprake, Doede van Amsweer ontbreekt. Maar daar staat weer de aanwezigheid van anderen tegenover die men in de handboeken zelden vindt.

Uitgever Kok heeft deze rijke inhoud in een solide en smaakvol kleed laten steken. Hij heeft bovendien kans gezien deze kleine bibliotheek voor een schappelijke prijs op de markt te brengen. Dit zal een van de boeken worden, die door de student na zijn examen niet verkocht, door de emigrant in zijn minimum-boekenschat behouden en door de goede pastor

telkens weer geraadpleegd worden, omdat zij de verscheidenheid der uitingen van het hedendaagse kerkelijke leven beter doen begrijpen.

O. J. de Jong

Aus der Welt der Reformation. Fünf Aufsätze von Frits Blanke. Mit einer Liste der Veröffentlichungen des Verfassers. – Zwingli Verlag, Zürich Stuttgart o.J. [1960]. 112 S. sw. Fr. 14,50.

Deze bundel bevat de herdrukken van een vijftal vroeger door Prof. Blanke (Zürich) gepubliceerde artikelen en is hem aangeboden ter gelegenheid van zijn zestigste verjaardag op 22 april 1960. Toegevoegd is een chronologische lijst van de geschriften van de jubilaris, beginnende in 1926, groot en klein, daaronder zeer veel populair-wetenschappelijke artikelen en ook recensies, totaal het respectabele aantal van 290 nummers bereikend. Het eerste artikel handelt over Zwingli's zelfbeoordeling (uit Die Furche, 1936). Met een volstrekte, christelijke zelfveroordeling gaat bij Zwingli een besef van zekerheid en moed gepaard, zonder hetwelk de reformator zijn werk onmogelijk had kunnen doen. Beide aspecten herinneren aan Luther, ofschoon de schrijver hem niet noemt, en dat is ook het geval met een derde aspect van Zwingli's levensstrijd, nl. zijn klagen over de levenslast hem opgelegd. Wel wijst Blanke er uitdrukkelijk op, dat Zwingli's innerlijke ontwikkeling volstrekt niet zoveel geleidelijker en zachtzinniger in haar werk is gegaan dan die van Luther en dat Matth. 6:12 (zie de uitlegging van Schlussrede 21, van 1523) in Zwingli's leven een rol gespeeld heeft, die vergeleken kan worden met de betekenis, die Rom. 1:17 voor Luther heeft gehad. Het tweede artikel behandelt Calvijns beoordelingen van Zwingli (herdrukt uit Zwingliana 1959, Heft 2). De Nederlandse lezer zal zich dan dadelijk het proefschrift van Dr. W. Nijenhuis, Calvinus Oecumenicus (1958) herinneren, waarin op blz. 92–97 hetzelfde onderwerp voorkomt. Beide auteurs verwijzen op overeenkomstige wijze naar de lacune, die tot hiertoe in het Zwingli- en Calvijnonderzoek ten deze bestond, maar Blanke (S. 18–47) hanteert meer stof en spreekt dus over de punten in Zwingli's theologie, waarover hij aanleiding had om iets te zeggen, nog wat meer genuanceerd. Calvijn heeft geen behoefte gehad om deze theologie in haar geheel te beoordelen; hij had ook niet alles van Zwingli gelezen. In de ,,latere'' Avondmaalsleer van Zwingli heeft Calvijn zich in zijn Secunda defensio vergist: zij stond verder van hem af dan Calvijn toen (1556) – in de strijd met Westphal – wilde of kon erkennen. Het eindoordeel van Blanke en Nijenhuis komt overeen. Van veel belang is, dat Blanke nog eens herinnert aan de betekenis, die Zwingli's Commentarius de vera et falsa religione, bewijsbaar op Calvijn en zijn eerste Institutio heeft gehad, n.a.v. welk punt hij in een noot (S. 39 n. 31) de studerenden aanspoort om nog eens nader, nauwkeurig en volledig de gehele betekenis van Zwingli en ook van Bucer, bewust of niet bewust, voor Calvijn na te gaan. Het onderwerp lijkt ons aantrekkelijk, maar dan voor iemand, die in Zwingli, Bucer en Calvijn gelijkelijk thuis is, liefst zoals P. Luchesius Smits Augustinus bij Calvijn in het licht stelt. De

volgende verhandelingen zijn: das Reich der Wiedertäufer zu Münster 1534/35 (uit ARG 1940); Täufertum und Reformation (uit Reformatio 1957); en Reformation und Alkoholismus (Zwingliana 1949, Heft 2). Het aantrekkelijke van deze keuze is, dat Prof. Blanke op deze manier ook enigszins een portret van zichzelf als kerkhistoricus kon geven.

J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

JAN J. KIWIET, *Pilgram Marbeck* (*ca.* 1495–1556) *sein Kreis und seine Theologie.* 175 S. Theol. Fak. der Univ. Zürich, z.j.

Het proefschrift, waarop Kiwiet aan de Züricher universiteit de theologische doctorstitel verwierf, houdt zich bezig met Pilgram Marbeck, een der leidende figuren van het Zuidduitse Anabaptisme, over wie terloops wel het een en ander gepubliceerd was, dat de schrijver hier samenvat, critisch onderzoekt en aanvult. Kiwiet's boek behandelt eerst het leven van Marbeck (pag. 9–70) en vervolgens zijn theologie (pag. 71–150); daarna volgen nog enkele bijlagen, een literatuurlijst en een register.

Marbeck's theologie is volgens Kiwiet een verbonds-theologie, in welk verbond God en mens zijn opgenomen en verbonden; het is „eins yeden tails sache" (pag. 87). Uit dit verbond, dat scherp onderscheidt wat de God-mens relatie betreft tussen het Oude en het Nieuwe Verbond, vloeien voort de gedachte van de gemeente der heiligen en de doop. Wat Marbeck hier over gezegd heeft is van betekenis voor ons inzicht in het oude *Täufertum* en bovendien van grote actualiteit.

De dissertatie van Kiwiet staat op hoog peil. Ik heb mij afgevraagd of de kenschetsing *theologie* (ook in de ondertitel) niet te zwaarwichtig is. „Marbeck war nicht interessiert an dem, was Christus an sich ist, sondern an dem, was er für die Menschen ist", (pag. 104); een christologie in eigenlijke zin ontbreekt derhalve; evenzo een leer over God en over de mensch. Mag men dan van theologie spreken, wat althans een zekere afronding van de theologische gedachten suggereert, die hier ontbreekt?

Een omissie is, dat de schrijver op pag. 68 sprekende over de banpractijk der Nederlandse Mennonieten, daarvoor Mellink's *Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden* aanhaalt en niet Kühler's *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de zestiende eeuw*, wat op dit punt veel accurater voorlichting geeft, en dat Kühler's werk in de literatuurlijst zelfs niet wordt genoemd.

N. VAN DER ZIJPP

Dr. K. W. GOONEWARDENA *The Foundation of Dutch Power in Ceylon*, 1638–1658. Dr. S. ARASARATNAM, *Dutch Power in Ceylon*, 1658–1687. Uitg. Djambatan, Amsterdam 1958. 196 en 246 p., f 30,— en f 32,—.

Het is een gelukkig verschijnsel, dat een stuk van onze Nederlandse koloniale geschiedenis, nl. die van Ceylon in de 17de eeuw, nu eens niet beschreven is door westerse historici, maar door zonen des lands zelf,

opdat ook hun beoordeling van deze, vaak beschamende, historie tot haar recht kome. Beide auteurs, lectoren aan de Universiteit van Ceylon, hebben hun materiaal voornamelijk geput uit de brieven en documenten, die berusten in het Koloniaal Archief, een afdeling van het Rijksarchief te 's-Gravenhage. Op grond van nauwkeurige bestudering daarvan geven zij een kritisch, doch naar objectiviteit strevend relaas van de verwikkelingen, die de vestiging der Hollanders, hun strijd met de Portugezen, hun relaties tot de inheemse vorsten en de stabilisatie en uitbreiding van hun gezag medebrachten. Ons interesseert uiteraard inzonderheid wat zij te zeggen hebben over de rol, die de Hollandse kerk en zending in die tijd op Ceylon hebben gespeeld. Dr. Goonewardena wijdt daaraan slechts weinige bladzijden. Zijn opmerking, dat de bekering der Singalezen ten doel had, hen loyaal te maken jegens de Hollandse belangen, is wel is waar niet van iedere grond ontbloot, maar toch zeer eenzijdig. Beter peilt Dr. Arasaratnam de gecompliceerde verhouding tussen de koloniale en handelsbelangen der Hollanders enerzijds en hun missionaire drang om het gereformeerde geloof aan de inwoners van het eiland te brengen anderzijds. Het is waar, dat de zending volgde in het spoor van de handel en het koloniale gezag. „If the flag followed the trade, the cross was not far behind". Maar de schrijver is zich bewust dat, al mogen de handelsbelangen overheersend zijn geweest, de zending toch een eigen religieus motief had. De talrijke conflicten tussen gouvernement en kerk, waarvan hij gewag maakt, bewijzen dit. De Compagnie steunde aanvankelijk zending en onderwijs krachtig, vooral in de strijd der predikanten tegen het Rooms-katholicisme, dat ook na de verdrijving der Portugezen een aanzienlijke aanhang onder de bevolking behield, maar ook in hun bekeringspogingen van Boeddhisten en Hindoes. Later nam zij een veel inschikkelijker houding aan tegenover deze groepen, om de bevolking voor haar gezag te winnen. Het falen der gereformeerde zending schrijft de auteur toe aan gebrek aan bekwame krachten en geldmiddelen, aan het onwaardige gedrag van sommige predikanten, aan het weinig attractieve dat een godsdienst zonder indrukwekkend ritueel had te bieden aan Roomsen, Boedhisten en Hindoes en bovenal aan het feit dat de Hollandse zending geen poging deed om de bevolking cultureel en sociaal te hulp te komen. In het algemeen hadden de Hollanders geen begrip voor de religieuze denkbeelden en sociale gewoonten der bevolking, doorgaans toonden zij tegenover de inheemsen wantrouwen en geringschatting. „This distrust appears to have been ingrained and instinctive and may perhaps have been a mechanism of self-defence on the part of the Dutch against a numerically large subject population". Dit voorzichtig geformuleerde oordeel is een nuttige spiegel, door een oosterling aan westerlingen voorgehouden. De schrijver heeft ook voor de kerkgeschiedenis van Ceylon enige waardevolle zaken te voorschijn gebracht. Daarover is nog weinig geschreven. Het kerkelijk archief te Colombo bevat nog overvloedig materiaal, dat op een bewerker wacht.

W. F. Dankbaar

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST

C. A. van Peursen, *Filosofische Oriëntatie.* Een inleiding in de wijsgerige problematiek. Kampen 1958 (Prijs geb. f 11,50).

In dit nieuwe boek leidt Prof. van Peursen de algemeen ontwikkelde lezer op originele wijze de wijsbegeerte binnen. Reeds in het eerste hoofdstuk (Filosofie en dagelijkse ervaring) wordt zeer duidelijk aangetoond, dat filosofie niet uitsluitend een aangelegenheid is van diepzinnige(!) geesten, maar dat ieder denkend mens een wijsgeer is naar aanleg en dat filosofie in engere zin de radicalisering is van een geestelijke functie, die de mens als redelijk, zedelijk en religieus wezen eigen is.

In het eerste deel, dat over de kennis handelt, worden de belangrijkste kentheoretische problemen helder uiteengezet en krijgt de lezer o.a. een duidelijk beeld van wat tegenstellingen als rationalisme en empirisme of realisme en idealisme behelzen. Van bijzonder belang is, dat hier ook de logistiek en de analytische filosofie, die in de Engels sprekende wereld bijna even invloedrijk is als het existentialisme op het continent van West-Europa, grondig besproken worden.

De beide laatste delen van het boek (deel 4 en deel 5), die aan de wijsgerige cosmologie en anthropologie gewijd zijn, geven de lezer een zeer knappe en boeiende confrontatie met de grote problemen, die de ontwikkeling van de moderne (natuur)wetenschappen voor de wijsgerige en ook voor de theologische bezinning oproept.

Voor theologen is de middenmoot van het boek, de delen 2 en 3, die de ontologie en de wereldbeschouwing behandelen, vooral niet minder belangwekkend. In mijn kritiek beperk ik mij opzettelijk tot deze beide delen, omdat zij voor de theologie het meest relevant zijn.

Op blz. 107 schrijft van Peursen: „Terecht verwerpt de analytische filosofie (voortzetting van neopositivistische stromingen) de gedachte dat de metaphysica of ook de openbaring de mens in kennis zou stellen van een aantal niet te verifiëren feiten buiten het gebied van de wetenschap om. Kennis omtrent God is geen extra kennis omtrent een verborgen zijn, doch een onthulling van eigen rede".

Uit deze opmerking blijkt zonneklaar, dat Dr. van Peursen elk naïef-realistisch en massief openbaringsbegrip „a limine" afwijst. M.i. volkomen terecht. Mijn bezwaar is, dat van Peursen, hoewel hij diep ingaat op de theologische problematiek, nergens een expliciet openbaringsbegrip geeft. Zijn filosofie, die zich zeer duidelijk distancieert van de filosofie der Wetsidee (Dooyeweerd c.s.) en die een eigen signatuur heeft van protestants-christelijk gehalte, heeft m.i. dringend behoefte aan een kritische doordenking van wat „openbaring" eigenlijk is. Op blz. 126 lees ik: „de religie, zoals de Bijbel die tekent..., is geen menselijke mogelijkheid". Ik teken hierbij aan: religie is nooit een menselijke mogelijkheid, maar altijd het correlaat van een openbaring.

Op blz. 133 spreekt van Peursen over „het gevaar, dat de theologen niet meer beseffen in menselijke kategorieën te spreken". Natuurlijk heeft

elke theologie haar specifieke gevaren. Echte theologie is even riskant als echte filosofie. Het hier echter door van Peursen gesignaleerde gevaar lijkt mij het specifieke gevaar van een traditionalistische theologie, die geen dageraad meer heeft. Geen theologie die zich wijsgerig en historisch-kritisch bezonnen heeft op haar mogelijkheid, maakt zich überhaupt nog illusies over de mogelijkheid van een spreken in andere dan menselijke kategorieën. De door Dr. van Peursen „passim" aangewezen gevaren van de theologie kunnen alleen principieel overwonnen worden door een kritische theologie op de phaenomenologische basis van de comparatieve godsdienstgeschiedenis. Deze theologie heeft gevaren van gans andere aard. En vanwege deze gevaren is de godsdienstwijsbegeerte van fundamentele betekenis.

Tegen de opmerking: „Het diepste grondmotief van niet-christelijk denken ligt daarom ook niet in de mens..., maar in God" zou ik geen bezwaar maken wanneer ze niet aan het einde van dezelfde alinea nader gepreciseerd werd met de woorden „in de verborgen en ongeweten worsteling met God" (blz. 135). Mijn bezwaar is geconcentreerd in het woordje „ongeweten". De onhoudbaarheid van abstracte algemeenheden komt veelal eerst duidelijk aan het licht, wanneer we ze concretiseren. En daarom vraag ik mij af, of Prof. van Peursen niet met mij van mening zou zijn, dat alleen een dogmatische vooringenomenheid, die de historische werkelijkheid niet eerbiedigt, de worsteling van Plotinus met God kan disqualificeren als een „ongeweten" worsteling.

Wat in hoofdstuk VIII (Christendom en wijsbegeerte) als taak aan de theologie wordt toebedeeld, lijkt mij te getuigen van een verengd begrip van theologie, dat niet beantwoordt aan de theologische situatie en vooral niet aan de theologische opgave van onze tijd.

Dat Dr. van Peursen, hoewel zijn boek metaphysisch zwaar geladen is, de metaphysica als filosofische discipline niet tot haar recht kan laten komen, hangt m.i. samen met de pretenties van een theologie, die niet beseft dat ons geen openbaring gegeven is of ooit gegeven kan worden anders dan in menselijke kategorieën. Openbaring is het hart der theologie en metaphysica het hart der wijsbegeerte. De onherroepelijke consequentie van alle (neo-)positivisme is, dat met de metaphysica ook alle openbaring illusoir wordt. Als de mens niet naar aanleg metaphysisch zou zijn, zou hij niet openstaan voor openbaring; en omgekeerd, als er niet de mogelijkheid van openbaring zou zijn, zou de mens niet metaphysisch kunnen zijn. God spreekt ook in alle echte metaphysica, maar natuurlijk – hoe zou het anders kunnen – in de „Vieldeutigkeit", die aan alle „Chiffreschrift" inhaerent is.

Summa summarum: ondanks de hier onverbloemd uitgesproken kritiek, naar het oordeel van recensent een in vele opzichten voortreffelijk boek, dat als inleiding in het wijsgerig denken ook zeer bruikbaar is voor de theologische propaedeuse. Het boek wordt bij deze voor kritische bestudering zeer hartelijk en dringend aanbevolen aan alle theologen, in 't bijzonder aan de vele predikanten, wier werk hen noopt op de problematiek van de moderne cultuur dieper in te gaan.

Rest mij nog te vermelden, dat de bij de verschillende hoofdstukken

opgegeven literatuur met grote zorg is samengesteld en van zeer grote belezenheid getuigt.

J. L. SPRINGER

DIETER HENRICH, *Der ontologische Gottenbeweis*, sein Problem und seine Geschichte. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960, 275 blz., broschiert DM. 27,—, Lw. DM. 31,—.

Men moet de ondertitel van dit werk niet over het hoofd zien. Het boek geeft niet weer de geschiedenis van het ontologisch bewijs voor het bestaan van God, maar alleen die van zijn lotgevallen in de nieuwere tijd, d.w.z. sinds Descartes. Deze geschiedenis gaat de schr. dan ook uitvoerig na. Natuurlijk komt ook de kritiek, met name die van Kant ter sprake, evenzeer als het eerherstel, zij het in andere vorm, van het bewijs bij Hegel en Schelling, en het einde ervan; na het Duitse idealisme immers meende men vrij algemeen, dat het bewijs eens voor al weerlegd was. De schr. kon zich tot de nieuwe tijd beperken, omdat hij van oordeel is, dat Descartes aan het ontologisch bewijs een nieuwe grondslag gegeven heeft. Terwijl Anselmus het bewijs van een allervolkomenst wezen wil bewijzen, gaat Descartes van het begrip van een noodzakelijk wezen uit, waarin het bestaan ligt opgesloten. In de nieuwere tijd is eerst het bewijs van Descartes verder ontwikkeld, maar op de duur blijkt dit niet zonder dat van Anselmus te kunnen, zodat beide bewijzen verbonden worden. Kant is de eerste, die beide in hun grond aantast, door uitgaande van de vooronderstellingen van zijn stelsel vast te stellen, dat het begrip van het noodzakelijk wezen niet te bepalen is. Hegel en Schelling kunnen het slechts in gewijzigde vorm doen herleven. De schr. meent, dat men ten onrechte het bewijs voor weerlegd gehouden heeft en houdt. Het belangrijke in de „ontotheologie", zoals hij voortdurend zegt, is niet het bewijs voor het bestaan van God, maar het kennistheoretisch probleem. „Aller Ontotheologie ist gemeinsam die Überzeugung, dasz aus einem bestimmten Gedanken von Gott die Gewiszheit des in ihm Gedachten folgt" (S. 73). „Das ontologische Argument kan nur dort entwickelt werden, wo man die Kategorien des reinen Denkens für geeignet hält, aus sich selbst zu Erkenntnis zu führen" (S. 238). Degenen, die het bewijs hanteerden, wilden antwoord geven op de vraag, „was im Ganzen der Erkenntnis das letzte Gewisse sei. Sie meinten, dasz der höchste Gedanke nicht nur durch sich selbst begründet, sondern sich auch als wirklich und als Ursprung vom allem ausweist, was sein und gedacht werden kann. So wäre in ihm das Denken seiner selbst gewisz und zugleich über sich hinaus" (S.V.). Daarom blijft het probleem, dat het ontologisch bewijs meende opgelost te hebben, een levend probleem. „Ein Problem der Philosophie wird die Ontotheologie bleiben, solange die Frage nach dem Wesen der Leistungskraft des reines Gedankens nicht verstummt" (S. 266). – Het boek getuigt van een grote mate van belezenheid, speurzin en scherpzinnigheid. De schr. slaagt er in het algemeen in, de grote lijnen vast te houden en aan het gevaar, dat men door de bomen het bos niet meer ziet, te ontkomen, zelfs al moet hij zich daardoor wel eens herhalen. Een behoorlijke dosis kennis van de nieuwe filosofie wordt onder-

steld. Het boek geeft meer dan eens een verrassend nieuwe kijk, b.v. op de kritiek van Kant op het ontologisch bewijs en in verband daarmee op het beroemde beeld van de 100 daalders. Het vormt zware, maar voedzame kost. Het vestigt weer eens de aandacht op twee fundamentele problemen: is het mogelijk God als niet bestaande te denken, en wat vermag het denken; problemen waarmee de filosofie nog wel enige tijd zal worstelen.

H. DE VOS

J. TH. C. ARNTZ O.P. *De liefde in de ontologie van J. P. Sartre*, diss. Nijmegen, 1960.

Dr. Arntz heeft als onderwerp van zijn wijsgerig proefschrift een onderdeel uit de filosofie van Sartre gekozen, dat tot de felst bestreden themata van dit wijsgerig stelsel behoort. Dat dit thema zoveel tegenstand ontmoet, is geen wonder, aangezien Sartre in „L'Etre et le Néant" uitdrukkelijk zegt, dat bedrog en strijd tot het wezen van de liefde en in het algemeen tot de verhouding van de mens tot de ander behoren. Nu ontstaat er echter dadelijk een moeilijkheid. Niet alleen komt Sartre in strijd met zijn eigen stellingen door zijn sociale bekommernis over de slechtbedeelden, maar ook door uitlatingen in andere werken. Verschillende auteurs hebben de moeilijkheid opgelost door te verklaren, dat Sartre de liefde beschrijft, die te kwader trouw is. De schrijver sluit zich bij deze opvatting aan, maar gaat verder, of beter gezegd, graaft dieper dan zij. Hij plaatst Sartres opvatting van de liefde binnen zijn gehele stelsel, voornamelijk, zoals dit ontwikkeld is in E.N., èn hij tracht met bepaalde, zij het schaarse teksten uit E.N. aan te tonen, dat Sartre inderdaad een dergelijke liefde op het oog heeft en een andere intermenselijke verhouding kent. Citaten uit verschillende andere werken moeten deze verdediging van Sartre – want dat is het geschrift in zeker opzicht – schragen. Dat dr. Arntz zich daardoor een moeilijke taak gesteld heeft, is duidelijk. De uitspraken van Sartre laten aan duidelijkheid schijnbaar niets te wensen over; hij rept in verband van de liefde met schier geen woord van kwade trouw; en de teksten, waarop de schr. zich beroept, zijn schaars en niet even duidelijk. Laat ik echter dadelijk mogen zeggen, dat de auteur zich op bewonderenswaardige wijze van zijn taak gekweten heeft. Het boek is bijzonder helder geschreven, zowel wat de opbouw en indeling, als ook wat de argumentatie en de stijl betreft. Het is een levendig en zelfs boeiend boek geworden. De schr. verdedigt Sartre tegen vele critici, en met argumenten, en geeft blijk van een grote mate van objectiviteit niet alleen, maar ook van het vermogen, zich in een moeilijke materie, die hem toch ook niet onmiddellijk zal gelegen hebben, in te leven. Of hij in zijn bedoeling geslaagd is? Dr. Arntz voert sterke argumenten aan, maar ik blijf nog skeptisch. Ik weet, dat hij schijnbare inconsequenties in Sartres denken oplost, maar voor mij blijft het een vraag, of de tegenargumenten inderdaad weerlegd zijn, èn of een zo veelomvattend denker als Sartre wel steeds consequent is en zelfs kan zijn. Verschillende ideeën kunnen zo'n macht over het denken van een filosoof uitoefenen, dat hij haar alle aanvaardt, ook al zijn zij moeilijk met elkaar te verbinden. – Het is natuur-

lijk jammer, dat de schr. het nieuwste werk van Sartre niet meer heeft kunnen raadplegen, ,,Critique de la raison dialectique, I" – Enigszins teleurgesteld ben ik over het slot van het boek. De schrijver meent een bepaald punt ontdekt te hebben, van waaruit alle antwoorden voortkomen op de vragen, die Sartre zichzelf stelt. ,,Maar in dit ene punt convergeren ook alle vragen, die men redelijkerwijze aan Sartre kan stellen." Daarmee is de disseratie uit. Men zou toch op zijn minst wel graag willen weten, welke vragen men redelijkerwijze aan Sartre stellen kan. Ik weet, dat dit veel gevraagd is, al was het alleen maar, omdat het boek, dat toch al 350 blz. telt, dan nog dikker geworden was. Toch blijft het een legitiem verlangen, de vragen althans te leren kennen. Het is natuurlijk voortreffelijk werk, de denkbeelden van een filosoof juist weer te geven en aan te tonen, hoe zij met elkaar en met het diepste beginsel van zijn filosofie verbonden zijn. Daarna komt toch echter de vraag op: wat doet men er nu mee, filosofisch en ook theologisch. – Het is immers duidelijk, dat over de liefde niet alleen filosofisch maar ook theologisch gesproken moet worden, ook al is de theologie dan ev. een anti-theologie. – In dit opzicht stelt de jonge doctor teleur. Er staat echter zoveel goeds in zijn werk tegenover, dat de lof blijft overheersen. – Enkele kleine aanmerkingen mogen tot slot gemaakt worden. Het woord problematiek, dat enkele malen voorkomt, o.a. op blz. 235, is een lelijk modewoord. Feitelijk is het een adjectief, dat om een substantief vraagt, maar welk? – Op blz. 124 staat in de noot, tweede regel van 6, tweemaal explicatie: de eerste keer zal dit descriptie moeten zijn. Op blz. 187 regel 15 v. bov. is, naar ik vermoed, het woordje ,,zij" uitgevallen. – Niet alle gebruikte sigla zijn in de lijst voorin vermeld. – Maar ik wil niet eindigen met aanmerkingen, maar met een hartelijke gelukwens aan de jonge doctor.

H. D. V.

F. KUIPER, *Geloof en wereldbeeld.* Een cultuur-historische studie. T. Wever, Franeker. z.j.

In dit boek wordt een onderzoek gedaan naar de samenhang van geloof en wereldbeeld op basis van de wijsbegeerte der wetsidee. De kennis van de schrijver blijkt zeer beperkt te zijn. Behalve de bekende Gereformeerde auteurs citeert hij praktisch geen schrijvers uit de eerste hand. Toch is de schrijver geen slaafs navolger van Dooyeweerd c.s. Hij brengt zijn eigen correcties, die hoofdzakelijk hierin bestaan, dat hij een veel belangrijker betekenis toekent aan de algemene openbaring dan gebruikelijk is in deze kringen. Zij ondersteunt niet alleen de bijzondere openbaring (blz. 212), maar zij is ook instructief voor het verstaan van de openbaring in Gods Woord (id). ,,Het kan daarom nodig zijn, wat de natuurpsalmen betreft eerst terug te gaan naar de aan die psalmen ten grondslag liggende algemeen-menselijke, primitieve natuurervaring, die wij met de psalmdichtende Joden gemeen hebben, om van daaruit tot een recht begrip van deze psalmen... te komen." (blz. 211). De algemene openbaring gaat historisch en logisch aan de bijzondere vooraf (blz. 212, 394). Het boek gaat dan ook consequent in op de bijzondere rijkdom van Gods

openbaring in de natuur. De schrijver probeert zonder enige aarzeling een christelijk wijsgerig wereldbeeld te ontwerpen (vgl. o.a. blz. 380).

Dat bij dit alles veel vraagtekens geplaatst kunnen worden, spreekt vanzelf. De schrijver heeft ook veel te weinig gediskussieerd met de leidende wijsgeren en theologen van deze tijd om zijn filosofie ook maar enigermate aannemelijk te kunnen maken. Jammer, want de vlotte afwijzing van een christelijke wereldbeschouwing en van de algemene openbaring in onze Barthiaanse tijd heeft toch ook wel wat krampachtigs, zodat het verlossende woord in dezen nog niet gesproken is.

H. G. HUBBELING

C. SCHRAVESANDE, *Dr. G. Horreüs de Haas.* Zijn denken en prediking. Van Gorcum, Assen. 61 blz., f 3,50.

Het is een goede gedachte geweest van de Werkgroep van Linksvrijzinnige Theologen om ter gelegenheid van haar 25-jarig bestaan een studie te doen uitgeven over een van haar oprichters: Dr. G. Horreüs de Haas. Zijn werk dreigt, evenals dat van Prof. Dr. H. T. de Graaf, Prof. Dr. M. C. van Mourik Broekman, Dr. G. H. van Senden e.a. in vergetelheid te geraken, omdat de theologische conjunctuur voor hen niet gunstig is geweest. Velen zullen zich Dr. de Haas nog herinneren als een man van allure, als verschijning, als spreker, als schrijver, als discussiant, als theoloog en filosoof. Zijn grote ,,Anliegen'' was, te komen tot een in verband met heel het moderne wetenschappelijke en wijsgerige denken verantwoorde theologie. Daartoe liet hij zijn beide hoofdwerken verschijnen: ,,De godsdienstige gedachte in de XXe eeuw'' en ,,Moderne Theologie'' (beide eveneens bij Van Gorcum uitgegeven). Het lijkt mij niet ondienstig voor de jongere generatie om tenminste eens kennis te nemen van dit soort theologisch denken, dat thans weliswaar niet ,,en vogue'' is, maar dat, naar onze mening, in een of andere vorm toch weer naar voren zal komen. De zo juist verschenen studie van Dr. Schravesande kan daartoe een gerede aanleiding zijn. De uitgave is door Van Gorcum keurig verzorgd en van een portret van Dr. de Haas voorzien. P. VAN WIJNEN

ETHIEK

W. C. S. VAN BENTHEM JUTTING, *Onderzoek naar het vaderschap. Het vaderschap als ethisch en godsdienstig vraagstuk;* Arnhem, Van Loghum Slaterus, 1959, diss., 287 blz.

De schrijfster van deze studie, waarmee zij tot Dr. in de theologie te Leiden promoveerde, werkte gedurende vier jaar als hoofd van een consultatiebureau inzake het onderzoek naar het vaderschap. Deze practijk leidde tot nadenken over het vaderschap, het genetische en het sociale vaderschap, het vaderschap in onze cultuur en haar subculturen, het vaderschap in een cultuurcrisis, waarvan een der kenmerken is, dat patriarchale levenspatronen worden aangevochten en verdwijnen, het zoeken naar een nieuw ethos van het vaderschap in deze zelfde cultuurcrisis, enz.

Als eerste verdienste van dit boek moet geconstateerd worden, dat al deze en nog andere aspecten tot hun recht komen zonder dat de indruk vaag of verwarrend wordt. De opbouw van het geheel en van de aparte hoofdstukken is doorzichtig en meestal goed afgewogen. De ethische kernhoofdstukken worden ondersteund door hoofdstukken over cultureel-anthropologische en psychologische aspecten en monden uit in theologische aspecten, die ook een aparte aandacht in het op een na laatste hoofdstuk krijgen.

Midden in het boek bij de bespreking van een van de vormen van vaderschap, waarbij het genetische en het sociale niet samenvallen, wordt een aanval ondernomen op de „exceptio plurium concumbentium" in ons vigerend recht ten aanzien van het onderzoek in rechten naar het vaderschap (blz. 179 e.v.). Dit pleidooi legt op meesterlijke wijze de conventionele achtergronden en ethische implicaties bloot en overtuigt door zuivere probleemstelling, men mag zeggen, ethische zuivering der probleemstelling. Dit treft ons trouwens op meer plaatsen in het boek.

Een belangrijk deel van ditzelfde hoofdstuk is gewijd aan het probleem van de kunstmatige inseminatie (A.I.D.). Men moet bewondering hebben voor de rangschikking der pro- en contra-argumenten naar hun ethische importantie. Schrijfster sluit zich weloverwogen aan bij de veroordeling der A.I.D., maar brengt door de stijl van haar betoog een wijziging in de toon dezer afwijzing. Wel blijft hier de vraag, of de laatste alinea omtrent mogelijke wijziging van het zedelijk inzicht en over het verdriet over de kinderloosheid niet te ongenuanceerd zijn voor een slotparagraaf; naar mijn smaak horen zij in de openingsparagraaf van dit vraagstuk als een wetenschappelijke aanmaning tot voorzichtigheid en een pastorale opmerking. Aan het slot lijkt zij op het terugnemen van een zedelijke beslissing, die genomen is en moet worden zonder haar tot eeuwige waarheid te proclameren, maar ook zonder reservatio mentalis.

Lezend in dit boek wordt men gaandeweg nieuwsgierig naar de ethische positie van de schrijfster: Gussdorf en Hartmann worden nogal eens met instemming geciteerd. Wat is voor Dr. van Benthem Jutting het terminologisch en inhoudelijk verschil tussen christelijke moraal en christelijke ethiek? Zij spreekt van het loslaten der christelijke moraal en bovendien het opzijzetten van christelijke ethiek, suggereert, dat dit twee verschillende morele code's zijn (bl. 204).

Er is voortdurend een sterke „persoonlijkheidsethiek" aan het woord. Misschien kan daarom ook in dit boek zo apodictisch gesteld worden, dat „banden des bloeds ethisch geheel neutraal" zijn, dat een bepaalde sociaal-utilistische overweging „met ethiek weinig te maken heeft" (blz. 154 en 203). Anderzijds wijst het door de schrijfster aangeduide, aan patriarchalisme ontstegen ethos van het vaderschap toch ook weer in een meer dan individuele, sociale richting (blz. 270 en hoofdstuk IV). Zo blijft er te wensen en te vragen, maar het geheel is bijna een modelstudie te noemen, die een ethisch onderwerp uit de empirische levenspraktijk aangrijpt en in al zijn vertakkingen analyseert, waarbij sociologie, theologie, culturele anthropologie en psychologie het ethisch nadenken helpen zonder het te bedelven of te overheersen. J. DE GRAAF

F. Bloemhof, *Kunstmatige inseminatie bij de mens*, een uitkomst of een bedreiging. G. F. Callenbach, Nijkerk z.j. Geb. f 6,50.

Wat de hoofdzaak betreft, komt de schrijver van dit boek tot dezelfde conclusies als het in 1957 door de Generale Synode der Ned. Herv. kerk aanvaarde rapport: heterologe inseminatie ongeoorloofd; het woord donor ongewenst; de positie van de sperma-verschaffer onmogelijk; bedreiging van het huwelijk aanwezig; gevaren voor het kind en de maatschappij. Over dit alles spreekt de schrijver op eenvoudige, heldere en sympathieke wijze.

Dergelijke publicaties behoren echter met jaartal te worden uitgegeven. Juist bij actuele vraagstukken is dat voor de documentatie van groot belang: hoe vroeg of hoe laat sprak men in bepaalde kring zijn mening uit? Het is bij de literatuuropgave b.v. zeer interessant erop te letten, dat in Anglicaanse kring sinds 1947, in R. K. kring sinds 1948, in Gereformeerde kring sinds 1951, in Hervormde kring sinds 1957 uitspraken te vermelden vallen.

E. L. Smelik

DOGMATIEK

Het vraagstuk der verzoening, speciaal nummer van *Theologie en Practijk*, Twintigste jaargang, No. 2, 1960; f 2,50.

Het was een goede gedachte van de redactie van Theologie en Practijk om een speciaal nummer te wijden aan het thans zo actuele thema. Wij krijgen daardoor gelegenheid kennis te nemen van de referaten van Prof. Smits en dr. Sperna Weiland op de vergadering van moderne theologen 1960 met een interessant overzicht van de discussie van de hand van dr. Strijd, alsmede een studie van D. G. van Vreumingen over: Enige exegetische problemen in verband met de verzoening in het N.T.

Het laatstgenoemde artikel behandelt in de twee hoofddelen: a. de terminologie der verzoening (onderverdeeld in de ἱλάσκεσθαι-groep en de ἀλλάσσειν-groep) en b. verscheidenheid van accent in de verzoeningsverkondiging. De schr. komt tot het resultaat, dat de gedachte van de verzoening praktisch in geen geschrift van het N.T. ontbreekt, zij het ook in verschillende geschriften verschillend genuanceerd (blz. 50) en stelt in „algemene conclusies" o.a., dat de verzoening in het N.T. vooral tegen de oudtestamentische achtergronden van het Paaslamritueel, het ritueel bij de verbondssluiting, de zoenofferpraktijk en Jes. 53 moet worden gezien. Zij dient te worden opgevat „als daad Gods aan de mens" en „is onverbrekelijk verbonden met Christus' offerdood". Met het meeste in deze conclusies en ook in de rest van het heldere, vooral in het eerste deel sterk filologisch georienteerde artikel kan ik me verenigen. Toch heb ik hier en daar wel enige critiek. Zo acht ik de voorgestelde, ongebruikelijke vertaling van προέθετο in de cardinale tekst Rom. 3:25 met „prijs gaf, opofferde" toch weinig aannemelijk. Zowel het getuigenis van het woordenboek (zie b.v. Liddell-Scott) als het verband van de tekst wijzen, dunkt mij, in de richting van de vertaling, die overigens ook Van Vreumingen

zelf mogelijk acht: ,,heeft (de wereld) voor ogen gesteld''. Ernstiger is echter mijn bezwaar, wanneer van V. verzoening omschrijft als ,,neutralisering van zonden'', ,,ongevaarlijkmaking van uit zonden voortkomende onheilswerkingen'', ,,de zonden beroven van hun ten verderve voerende macht''. De Schr. komt tot deze omschrijvingen, doordat hij bij het gebruik van ἱλάσκεσθαι met zonden als object denkt aan ,,zonden als demonische wezens, die de zondaar in het verderf willen storten'' (42). Naar mijn mening is echter in deze wending van een dergelijke personificatie van de zonde geen sprake en wordt ook vergeten, dat het niet zozeer gaat om een ongevaarlijk maken, als wel om een bedekken voor Gods aangezicht van hetgeen uit het schuldig handelen van de mensen voortvloeit. – Ik vraag mij verder af, of voor een juist verstaan van de verzoening in het N.T. toch niet meer gezegd zou moeten zijn over de verhouding van barmhartigheid en gerechtigheid, met name bij Rom. 3:25 v. (het thema, dat in de slotbeschouwingen van de dissertatie van Strijd terecht een belangrijke plaats inneemt).

Smits weidt allereerst uit over de begrippen: hij meent, dat de dialectiek van ,,vervreemding en bevrijding'' verre de voorkeur verdient boven die van ,,zonde en verzoening''. De rest van zijn betoog is grotendeels gewijd aan zijn derde stelling: ,,Het Vrijzinnige Protestantisme, dat verschillende typen van christologie verdraagt, verdraagt géén christocentrisme in de zin van een *verabsolutering* van de geloofsgestalte van de middelaar''. – Ook Sperna Weiland meent, dat het woord verzoening ,,in de loop der tijden is beduimeld'' en acht het daarom gewenst, het begrip voorlopig ,,wat te laten rusten''. In zijn nadere uiteenzettingen blijkt echter wel, dat hij zich veel meer dan Smits bewust is van de gevaren bij het gebruik van deze nieuwe begrippen. Op dit punt komt hij dan ook tot de conclusie: ,,Maar als de theologische consequentie zou zijn, dat de schuld-voor-God in de tragiek verdwijnt, omdat ze ,,onverbrekelijk met de hele natuurlijke gesteldheid van de mens samenhangt'' (zoals Smits zegt), dan is dat het einde van alle goede theologie'' (69). In het vervolg handelt hij over zijn stelling, ,,dat de verzoening-bevrijding niet kan worden losgemaakt van het ,,einmalig'' gebeuren van het leven van Jezus Christus en Zijn dood aan het kruis'' en pleit hij er (m.i. ten onrechte) voor, de verzoening niet onder te brengen in de leer van het officium Christi (mediatorium), maar in de leer van de Geest. Zijn studie eindigt met beschouwingen over de ,,plaatsvervanging''.

Uit de door Strijd weergegeven discussie blijkt, dat er van verschillende zijden – ik zeg: gelukkig – ernstige critiek is uitgebracht. Vooreerst op de ,,aflossing'' van begrippen. Terecht wordt opgemerkt, dat het begrip ,,vervreemding'' dat van ,,zonde en schuld'' toch onmogelijk kan vervangen (het is slechts een aspect of een gevolg van de zonde en mist ook het daad-element en de momenten van weerstand, vijandigheid, trouwbreuk en révolte) en evenmin ,,bevrijding'' in de plaats van verzoening gebruikt kan worden. In dit verband wordt ook de term ,,tragisch'' becritiseerd, met name door dr. de Wilde, die terecht betoogt, ,,dat deze term niet uit zijn eigen structuurverband: van Aeschylus, Sophokles en Europides dient te worden losgemaakt.'' Het hele begrip laat zich trouwens

ook niet verenigen met het centrale van de Nieuwtestamentische prediking betreffende de liefde van God. – Prof. Oosterbaan komt terecht op tegen een oppervlakkige afwijzing van het begrip plaatsvervanging, terwijl dr. Strijd de vraag stelt, of bij de poging tot her-interpretatie in feite niet een wèg-interpretatie heeft plaats gevonden.

Met al deze critiek kan ik instemmen. Daar naast zou nog allerlei te noemen zijn. Laat ik me beperken tot twee opmerkingen. In de eerste plaats nog iets over het vraagpunt van de terminologie. De verzoening is m.i. zo centraal en zo nauw verbonden met hoofdbegrippen van de nieuwtestamentische prediking, dat men bij een andere terminologie aanstonds belangrijke elementen van de inhoud kwijt raakt. Dat geldt zowel voor de bijbelse theologie als voor de dogmatiek. Iets anders is het echter m.i., of men in de prediking, vooral bij hen die geheel van het typisch bijbelse denken vervreemd zijn, niet voorlopig, om althans iets aan te kunnen duiden, zijn toevlucht zal nemen tot noties als vervreemding en bevrijding.

Mijn tweede opmerking raakt het slot van Smits' referaat. Naar zijn mening lijkt het Vrijzinnig Protestantisme ,,dogmatisch het meest gebaat met een moderne leer van de Middelaar in Johanneïsche zin, waarbij Christus wordt verstaan als de getransfigureerde Jezus en hij niet minder door de dood van zijn *leven* dan door die van zijn sterven, in existentiële zin ,,licht" en ,,leven" indraagt in het leven van zijn volgers, die aldus innerlijk bevrijd worden." Smits geeft, jammer genoeg, juist bij deze ,,persoonlijke geloofsbelijdenis" inzake de verzoening geen nadere uitleg, maar voorlopig krijg ik de indruk, dat hier toch wel heel weinig overblijft van de nieuwtestamentische opvatting van verzoening en het zou mij niet verwonderen, als Strijd bij de bovenvermelde vraag toch wel allereerst aan deze uitspraak heeft gedacht. G. SEVENSTER

DIETRICH BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften,* herausgegeben von Eberhard Bethge. Chr. Kaiser Verlag, München. Bd. I, Ökumene: Briefe, Aufsätze, Dokumente 1928–1942. 1958, brochiert DM. 19—, ganzl. DM. 21,50. Bd. II, Kirchenkampf und Finkenwalde: Resolutionen, Aufsätze, Rundbriefe 1933–1943. 1959, 667 S., brochiert DM. 23,30, ganzl. DM. 26.

De titel ,,Gesammelte Schriften" moet met beperking genomen worden. De grotere, reeds gepubliceerde werken zijn niet opgenomen. Bijeengebracht zijn de meest verschillende schriftelijke uitingen van Bonhoeffer, die deels wel gepubliceerd, maar moeilijk toegankelijk zijn en deels nietgepubliceerd zijn en zelfs niet voor publicatie bestemd waren, b.v. brieven. Er zullen nog twee delen volgen: III, Theologie, Gemeinde: Vorlesungen, Gutachten, Rezensionen 1928–1940 en IV, Auslegungen, Predigten 1930–1944. Niet alle schriftelijke voortbrengselen van Bonhoeffer konden achterhaald worden; verschillende zijn met opzet vernietigd als te kompromitterend tegenover het nazi-regime. Uit de omvang bemerkt men reeds, dat heel veel wel is of wordt gepubliceerd en men zal allicht vermoeden, dat niet alles rijpe vrucht van Bonhoeffers geest is. Dit laatste

is evenwel geen bezwaar; integendeel, het maakt het werk slechts levendiger, belangwekkender en belangrijker. Levendig, belangwekkend en belangrijk nu zijn deze G.S. in hoge mate. Aan de lezer worden blikken gegund in het innerlijk leven van een zeer intelligent en scherpzinnig theoloog, die een wijde blik, diep doorzicht en een sterk en rijp geloof bezat, die bovendien een zeer werkzaam aandeel had in de geestelijke worsteling, die zich in Duitsland voltrok in de jaren, waarover de reeks documenten zich uitstrekt en ook in de duitse verzetsbeweging. Daardoor leeft de lezer deze worsteling nog eens weer opnieuw mee. De G.S. vormen derhalve een boeiende, soms beklemmende, maar ten slotte toch bemoedigende lectuur, die in alle opzichten verrijkt en die dringend wordt aanbevolen. Juist predikanten zullen er veel uit halen, ook voor hun innerlijk leven en voor hun werk. Een enkele wens kwam bij mij op of beter gezegd twee, die nauw samenhangen. Een korte biografie en iets uitvoeriger aantekeningen zouden de lezing vergemakkelijkt hebben. Het tweede deel geeft uitvoeriger aantekeningen dan het eerste en bovendien een uitgebreide tijdtafel, maar men zou meermalen iets uitvoeriger toelichting wensen. Intussen ook zo zijn Bonhoeffer G.S. de moeite van het lezen meer dan waard. H. D. V.

A. F. CARILLO DE ALBORNOZ, *Roman Catholism and religious liberty*, published by the World Council of Churches, 95 blz., Geneva, 1959.

Deze studie behandelt een bepaalde, zeer sterke en steeds sterker wordende stroming in de R.K. Kerk, nl. die meent, dat godsdienstvrijheid en verdraagzaamheid uit het wezen van het christelijk geloof volgen. Een indrukwekkende reeks van belangrijke en invloedrijke R.K. auteurs wordt geciteerd en met grote objectiviteit en sympathie door de niet-R.K. schrijver, ,,Research associate for the study on religious liberty'' weergegeven. Dr. Carillo de Albornoz verheelt niet, dat er ook anders binnen de R.K. Kerk wordt gedacht, maar hij wil nu eens het volle licht laten vallen op de stroming, die opkomt voor de beginselen van godsdienstvrijheid en verdraagzaamheid. Ook vermeldt hij duidelijk pauselijke uitspraken, die in een andere richting wijzen, maar hij geeft ook weer, hoe de door hem besproken schrijvers hiermee klaar komen en hij toont aan, dat er een tendentie is in de hoogste kringen der Kerk, de genoemde beginselen te aanvaarden. Ook al is het probleem nog in discussie binnen de R.K. Kerk, de schr. meent toch, dat de waarheid ook in dit opzicht op mars is en dat er een grote mate van overeenstemming en accoord tussen de R.K. Kerk en de andere Kerken in uitzicht is, mits er van weerszijden een waarlijk christelijke gezindheid aanwezig is. En – voeg ik er aan toe – mits ook de niet-R.K. Kerken zich even onvoorwaardelijk voor godsdienstvrijheid en verdraagzaamheid verklaren, als de behandelde R.K. schrijvers dat doen en mits de verdraagzaamheid ook in praktijk gebracht wordt. Daaraan mankeert aan beide zijden wel iets, ook bij de Protestanten. Het vraagstuk is in Protestantse kring zelfs nog niet voldoende doordacht. Als Protestants theoloog kan men jaloers worden op

de studie, die van R.K. zijde aan het genoemde onderwerp wordt gewijd en de aandrang, die er wordt uitgeoefend het principe van godsdienstvrijheid tot onderdeel van de leer te verklaren en in praktijk te brengen. Ik besef, dat vele Protestanten wantrouwig tegen de grote hoeveelheid citaten, die dit boek geeft, zullen aankijken en met andere uitspraken en met praktijken komen aandragen. Dat mag best, als zij hetzelfde wantrouwen ook maar koesteren tegenover hun eigen geloofsgenoten en vooral ten opzichte van zichzelf. Tenslotte is verdraagzaamheid een deugd, die men met moeite verwerft en behoudt en dan ook nog slechts ten dele. Over degenen, die menen, de deugd in pacht te hebben, maakt de Bijbel, als ik mij wel herinner, enige vrij scherpe opmerkingen. H. D. V.

A. D. R. Polman, *Woord en Belijdenis*. Eenvoudige verklaring van de Nederlandse Geloofsbelijdenis. Tweede deel. T. Wever-Franeker, z.j.

Evenals het eerste deel munt ook dit uit door heldere formulering van de gedachten en aardige voorbeelden ter verduidelijking van het gezegde. Zo geeft de schrijver op blz. 252 vv een aardige illustratie van de moeilijkheid een goede definitie van het sacrament te geven, omdat men in zijn definitie uit moet gaan van de ideale toestand zonder nu direkt te willen beweren, dat wat niet direkt daaronder valt nu ook geen sacrament meer is. Hij doet dit door een verhaal te geven en het sacrament te vergelijken met het huwelijk, waarvan wij ook uit moeten gaan van de ideale toestand zonder te beweren, dat wat daaraan niet beantwoordt geen huwelijk meer is.

Jammer, dat de schrijver nog steeds de aansluiting van de Gereformeerde kerken bij de wereldraad van kerken verwerpt (blz. 190 vv.), altijd nog maar weer, omdat er geen tucht wordt uitgeoefend. Het spreekt m.i. toch vanzelf, dat de wereldraad in dat geval een soort superkerk zou moeten zijn, terwijl het juist een ontmoetingscentrum wil zijn van verschillende kerken. Nu zegt prof. Polman terecht, dat de wereldraad meer wil zijn dan alleen een gespreksgemeenschap, dat hij namelijk ook geloofsgemeenschap wil zijn. Het blijft altijd bijzonder moeilijk voor bepaalde mensen geloofsgemeenschap te hebben met mensen waarvan men in de dogmatische formulering verschilt. De Schrift zelf met zijn eenheid in verscheidenheid moge ons hier een gids zijn, dat er verscheidenheid van visie mogelijk is bij een diepste onvervreemdbare eenheid van de erkenning van Jezus Christus als God (in bijbelse zin genomen!) en Heiland. H. G. H.

PRAKTISCHE THEOLOGIE

R. Bijlsma, *De Doop in het Pastoraat*. Nr. 15 in de serie Practisch theologische handboekjes, Boekencentrum n.v., den Haag 1958.

Ds. Bijlsma heeft er, naast de arbeid aan zijn belangrijke proefschrift, kans toe gezien, zich ook nog intens bezig te houden met de problemen

rond de doop. Het resultaat daarvan vinden we in het zeer positieve en practische boekje over de doop in het pastoraat. Men vergist zich echter, wanneer men hier slechts practische wenken voor de reële of ideale dooppractijk verwacht. In korte, weldoordachte hoofdstukken wordt een eenvoudig overzicht gegeven van de fouten, die tot onze huidige doopmoeilijkheden hebben geleid: het massa-kerk en het particularistische motief, die beide door Bijlsma worden afgewezen. Bij de betekenis van de doop wordt uitvoerig stilgestaan, waarbij allerlei perspectieven voor ons opengaan.

Het belangrijkste van dit boekje – en dat maakt het ook zo uiterst practisch – is echter wel, dat Bijlsma op Nieuw-Testamentische gronden de tegenstelling tussen kinderdoop en volwassenendoop afwijst. Deze tegenstelling is volgens Bijlsma te zeer belast met de moeilijkheden uit onze kerkelijke situatie, waarbij het massakerk-motief en het particularistische motief nog altijd een te grote rol spelen. In het N.T. vindt men echter alleen de enkelingen-doop en de ,,huisdoop'' naast elkaar. Van hieruit trekt de schrijver de zeer practische consequentie voor het pastoraat rond de doop, waarbij het gezin als huisgemeente weer een belangrijke functie krijgt.

Dit boekje zou eigenlijk in iedere kerkeraad uitvoerig besproken moeten worden. Ik stel me voor, dat menige discussie rond de doop uit een angstige, benepen sfeer in een bevrijdende ruimte terecht zou komen. Hierbij zou de gemeente zelf niet buiten schot blijven. Want ook daar, waar (de kern van) de gemeente nog als zodanig leeft, zal gezegd moeten worden, dat de kerk zich nog te weinig als ,,moeder der gezinnen'' gedraagt. En vele tranen rond onze dooppractijk zouden wel eens door deze fout kunnen zijn veroorzaakt. P. Kloek

Zielszorg aan maatschappelijk getypeerde mensen. Uitg. Boekencentrum 's Gravenhage 1959. Ing. f 7,90 (bij intekening f 6,70).

Voor hetgeen deze omvangrijke bijdrage (227 blz.) in de serie: Praktisch Theologische handboekjes biedt kan men veel eerbied hebben. De niet geheel duidelijke titel geeft geen beeld van wat de inhoud brengt. Het boek biedt door ervaren mannen en vrouwen liefdevol en deskundig geschreven verhandelingen over: de ongetrouwde vrouw, kinderlozen, ouders, die moeite hebben met kinderen, gescheidenen, huwelijkspartners, die moeilijkheden hebben, homosexuelen, zieken, invaliden, bejaarden, het-druk-hebbenden, weduwen. Als vanzelf komt de vraag op, of al deze groepen werkelijk tot de ,,maatschappelijk getypeerden te rekenen zijn, en zo ja, waarom dan niet ook naast de kinderlozen behandeld worden zij, die een (te) groot gezin hebben, naast de homosexuelen lijders aan andere abnormaliteit, naast de,,drukken'' degenen, die te weinig te doen hebben; de zwak- of weinigbegaafden, blinden, doven (zeer kort vermeld onder ,,invaliden'') de alcoholici, de voorwaardelijk veroordeelden enz. Het zeer diepe en originele opstel van een anonyma over de *weduwe*, dat niets heeft van een verhandeling, maar alles van een uit smartelijke

ervaringen opgekomen en daardoor bijzonder aangrijpend getuigenis, komt niet toe aan de weduwnaar, ofschoon de titel het belooft. Dat is geen tekort van het stuk zelf, dat een der kostbaarste van de bundel is, maar het is een aperte lacune, dat deze figuur van de weduwnaar, die juist een heel eigen pastorale aandacht vraagt – en weer een zo geheel andere dan de weduwe – verder niet meer ter sprake komt.

Bij sommige onderwerpen is een reeds zeer gerijpte bezinning aan het woord, waarbij men voelt, dat er, behalve door hetgeen de schrijver persoonlijk heeft verwerkt, veel in onderlinge bespreking van pastores is bereikt, dat tot een gemeenschappelijk inzicht geworden is (zo b.v. bij A. Hymans over de zieken). Dit element van gerijpte bezinning ontbreekt m.i. in het stuk over de homosexualiteit. Het bevat zeer veel waardevolle overwegingen en wenken, die des te kostbaarder zijn, omdat ze blijk geven zowel van liefde als van moed-tot-verkenning, maar de ethische beoordeling en de adviezen dienen rustiger en consequenter te worden uitgewerkt. Dat kan een enkeling niet doen. De rechte ethiek zal in dezen eerst gevonden worden, wanneer er vele intensieve pastorale ervaring is verwerkt. Wat er nu over de „huwelijks"partner van een homosexueel gezegd wordt is onvoldoende.

De auteurs der diverse artikelen spreken vrijwel nergens in een apodische toon, en het is juist dit, dat het boek zo sympathiek maakt. Zij zetten het pastorale mede-denken aan de gang, roepen dat juist op. Zo moet dit boek aanleiding geven tot aan de speciale onderwerpen gewijde conferenties of werkgroepen van pastores. Telkens kan dan een der hoofdstukken aan de orde gesteld worden, en de betreffende auteur of een ander deskundige zou als gespreksleider kunnen optreden. Op die manier kan zich in de pastorale bezinning iets voordoen van dat „vooruitgaan", waaraan gedacht is in I Tim. 4:15: „behartig deze dingen, leef er in, opdat aan allen blijke, dat gij *vooruit gaat*". (προκοπή, vgl. Filipp. 1:12). De schrijvers, die wij alle met dankbaarheid vermelden, zijn: mej. ds. M. H. van Everdingen, mevr. W. J. Vaandrager-Busschers, Dr. H. Faber, Dr. C. L. Tuinstra; Dr. E. v. d. Schoot, Dr. A.Poslavsky, Prof. Dr. P. J. Roscam Abbing, Ds. A. Hymans, Dr. J. J. Miedema, Ds. A. Th. Stegenga.

E. L. Smelik

H. Bless, *Inleiding tot de Pastorale Psychologie*. J. J. Romen en Zonen, Roermond-Maaseik, 1958. 181 blz., ing. f 9,50, geb. f 11,50.

De uitgeefster maakte van dit boek van de schrijver van een in R.K. kring met recht veel gelezen „Pastoraal Psychiatrie" (verschenen in 1935) een fraaie uitgave. Toch sla ik dit eerder verschenen boek hoger aan dan dit. De „Pastoraal Psychiatrie" munt uit door scherpe probleemstelling en door uitvoerig ingaan op de moderne Psychopathologie en Psychotherapie. Dit boek is in tegenstelling hiermede meer een paedagogisch vertoog, waarin noch de psychologie noch de paedagogiek voldoende aan het woord komen. Het geeft een belangwekkend beeld van de pastorale problemen in de practijk van de R.K. kerk, toont ook, hoe men op ver-

heugende manier bezig is hier aan vooruitstrevende bewegingen meer ruimte te geven, maar bouwt te weinig voort op datgene, wat van psychologische en paedagogische zijde op deze terreinen in de laatste decennia is bijgedragen. De diepste oorzaak hiervoor ligt m.i. in een onvoldoende scherpe probleemstelling.

Het boek bestaat uit drie delen: Persoonlijkheidspsychologie, Ontwikkelingspsychologie en Sociale Psychologie. Het eerste deel gaat uit van een personalistische opvatting van de mens, hetgeen op zich zelf reeds het nadeel heeft, dat dit meer een anthropologische dan een psychologische categorie is. De schrijver weet boeiend over bepaalde verschijnselen uit het R.K. geloofsleven te spreken, doch psychologisch blijft hij te veel aan de peripherie. Zo schrijft hij goed over het pastorale gesprek, maar gaat hij op de belangrijke psychologische details van dit onderwerp niet in. Wat hij over de religie van het kind in deel II schrijft, b.v. over het geweten, is psychologisch te weinig, al geeft hij paedagogisch telkens verstandige opmerkingen. In de schildering van de religie van de volwassen en oudere mens schiet hij bepaald te kort. In deel III valt op, hoe hij ten aanzien van het huwelijk nogal critisch is ten aanzien van de gangbare moraaltheologie.

Een boek, dat een interessant beeld geeft van bepaalde verschijnselen in de R.K. Kerk, doch dat helaas de nog jonge wetenschap der pastorale psychologie niet verder brengt. H. FABER

HANS GÖDAN, *Christus en Hippocrates*. Kernproblemen voor arts en theoloog. T. Wever, Franeker. 270 blz. Prijs f 12,50.

In het niemandsland tussen medische wetenschap en theologie, waar velen tegenwoordig op verkenning uit zijn en van hun ontdekkingen verslag doen, is een boek van iemand, die èn theoloog èn medicus is, uiteraard van bijzondere betekenis. Alleen: zulk een boek is waardevol, wanneer het een vrucht van bezonken studie is. De schrijver bezit een levendige geest: hij ziet allerlei problemen en is met hart en ziel bij deze betrokken. Maar hij heeft naar mijn indruk het geheel niet van alle kanten rustig bekeken: hij lijkt bij voorbaat te vast van bepaalde dingen overtuigd te zijn, hij brengt te weinig research en objectieve analyse, ja is hier en daar te ,,kreterig''. In wezen is dit boek telkens weer een aanval op wat men tegenwoordig vaak noemt het gereduceerde mensbeeld van de medicus, de psychotherapeut inbegrepen. Met name wijst hij er op, dat fundamenteel voor de mens het verlangen naar een ,,tehuis'' is. Twee vragen rijzen hier bij mij. Ten eerste of de medicus niet een methodische reductie moet toepassen, waarbij hij zich dan natuurlijk van de beperktheid hiervan bewust moet zijn, en ten tweede, of de door de schrijver gebruikte formule psychologisch en theologisch niet bijzonder aanvechtbaar is.

Met veel interesse las ik het deel, waarin hij aan de medische wetenschap voorhoudt, dat in Bijbelse zin de dood altijd als vijand moet worden beschouwd, als een abnormaliteit in de schepping, iets wat de medische wetenschap verloren heeft. Het is, geloof ik, goed, dat het probleem

op deze scherpe manier is gesteld. Alleen: zo eenvoudig als het hier gebeurt is het niet. Er zitten meer kanten aan, dan de schrijver ziet.

Samenvattend: een boek, dat de problemen in het niemandsland nog weer eens op een nieuwe manier in het licht stelt, maar dat ons ook laat voelen, dat dieper, meer principiele bezinning nodig is. Het gaat om problemen als: wat is theoretisch en practisch de verhouding van de theologie tot het geseculariseerde mensbeeld van de medicus en in hoeverre is de theologie hierbij gebonden aan het wereldbeeld van de Bijbel?

H. F.

B. J. J. Visser M.S.C., *Parapsychologie*, paragnosie-parergie, feiten en hypothesen. J. J. Romen en Zonen, Roermond-Maaseik, 1959, geb. f 17,75, 352 blz.

Als jongmens raakte de schrijver, een Rooms-Katholiek priester, die jaren lang zendingswerk in Indonesië verrichtte, geïnterresseerd in de parapsychologie. Pas na 50 jaar vond Visser tijd en gelegenheid zijn kennis van en oordeel over de parapsychologie in boekvorm te kleden. Het is een werk geworden, dat ook voor Protestanten informatieve waarde heeft, al zullen zij over bepaalde punten anders denken dan de schrijver. Na een inleiding over de voornaamste begrippen, zoals parapsychologie, de psyche, de kenfuncties van de psyche, bijzondere bewustzijnstoestanden, behandelt de auteur in de eerste afdeling de paragnostische verschijnselen, d.w.z. de waarnemingen, waarbij de zintuigen uitgeschakeld heten te zijn. Dit geschiedt in twee etappen: eerst de beschrijving en vervolgens de critische bespreking. Op dezelfde manier worden in de tweede afdeling de parergische verschijnselen aan de orde gesteld. Dit zijn veranderingen van physieke aard, die schijnbaar rechtstreeks door de psyche zonder behulp van het lichaam worden bewerkt. In de derde afdeling worden de paranormale vermogens, nl. de paragnosie en de parergie onder de loupe genomen. De ,,Nabeschouwingen'' maken het facit op, in de vorm van een samenvatting van de bevindingen, in stellingen neergelegd en uitlopend in een wetenschappelijk verantwoorde definitie van parapsychologie (blz. 285). De waarde van de studie van de parapsychologie bestaat hierin, dat zij artsen, zielzorgers, pedagogen en juristen vertrouwd maakt met een anthropologie, waarin ook aan de paranormale verschijnselen een wetenschappelijk verantwoorde plaats wordt ingeruimd. Slechts dan kan immuniserend worden opgetreden tegen de gevaren van het occultisme. De paranormale vermogens hebben slechts een zeer betrekkelijke waarde, omdat zij volstrekt geen zekerheid geven. Het standpunt van de Rooms-Katholieke Kerk blijkt reeds uit het woord van Albertus Magnus, dat als motto dient: ,,Spreek me niet over wonderen van God als ik het heb over natuurlijke dingen''. Dit standpunt wordt in een aparte paragraaf nader uiteengezet, waarbij ook de vraag ter sprake komt, hoe men in het licht van de parapsychologie moet oordelen over de wonderen in de Bijbel en in de latere kerkgeschiedenis. Het kerkelijke standpunt luidt, dat er in de Bijbel en in de naapostolische tijden feiten worden verhaald, die op het eerste gezicht mis-

schien een wonder lijken, doch bij nadere beschouwing natuurlijk moeten worden verklaard. Uit alles blijkt, dat de schrijver onbevangen en toch nuchter-critisch tegenover zijn onderwerp staat. Toch twijfelt men nu en dan aan de zelfstandigheid van zijn oordeel, omdat hij zich te gemakkelijk op de uitspraken van bepaalde auteurs beroept, wier deskundigheid men niet kan toetsen.

C. J. BLEEKER

J. BLAUW, *De weg der Zending*. J. H. Kok, N.V., Kampen 1960, 50 blz., ing. f 1,95, bij 20 ex. of meer f 1,75.

In deze brochure zijn zeven toespraken gebundeld, die de auteur in 1959 voor de N.C.R.V.-microfoon heeft gehouden. Zij vormen een samenhangend geheel, waarin in kort bestek een zeer helder en prettig leesbaar overzicht wordt gegeven van de gewijzigde en zich wijzigende omstandigheden op politiek en kerkelijk terrein, waarmee het zendingswerk wordt geconfronteerd en die tot een nieuwe bezinning nopen op het wezen en de aanpak van de zendingstaak.

Behalve in vele behartenswaardige opmerkingen in de eerste vijf hoofdstukken geeft de schrijver met name in de laatste twee hoofdstukken zijn eigen benadering van de practische en principiële vragen. Hierin wordt o.a. het accent gelegd op het karakter van het zendingswerk (het woord „zending'' gebruikt de schrijver bij gebrek aan beter) als uiting van de gemeenschap der christelijke kerk, die zich niet alleen manifesteert in getuigenis door het woord, maar ook in dat met de daad in de vorm van een werelddiaconaat.

In zijn voorwoord zegt de schrijver, dat dit boekje „geen volledige reisgids (is), veeleer een eenvoudige folder, die de markante plaatsen langs de weg wil aanwijzen''. Als zodanig van harte aanbevolen.

P. B. DIRKSEN

W. BANNING, *Machten en Mensen*. Bijdrage tot een bezinning op mogelijkheden en gevaren van menselijk leven in de technische maatschappij. Erven F. Bohn N.V., Haarlem 1959 geb. f 7,50.

Het mag eigenlijk overbodig heten, dit nieuwe werk van prof. Banning op deze plaats te bespreken. Wie de auteur is, van welke betekenis zijn (vele) geschriften over structuur en inhoud van de moderne maatschappij zijn – zou er één lezer van dit tijdschrift wezen, die daarover in het ongewisse verkeert? Omhaal van woorden, gesteld al dat die toegestaan was, is dan ook niet nodig. Er zou feitelijk volstaan kunnen worden met deze variant op een door een dagblad gebezigde slagzin: Léés dit boek...

Want wie op grond van zijn min of meer bekend zijn met prof. B.'s activiteiten in boekvorm zou besluiten, ditmaal maar eens een keer over te slaan wat hem opnieuw geboden wordt, die doet zichzelf ten enenmale tekort. Niet, omdat allerlei van het gebodene niet reeds eerder werd neergeschreven of uitgesproken – de schrijver zelf is de eerste om hierop te

attenderen – maar wèl, omdat in „Machten en Mensen" als nooit tevoren alle nadruk valt op *beide* hoofdlijnen, die bepalend zijn voor zo menig vroeger werk.

Inderdaad (althans naar mijn weten): als nooit te voren. Het mag waar zijn, dat prof. B. mèt zijn scherpe analyses van het wat, hoe en waarom der moderne industrialistische samenleving uiteindelijk altijd weer de mogelijkheden en onmogelijkheden van het mens-zijn daarin probeerde aan te geven, doch dit laatste geschiedde veelal toch a.h.w. tussen de regels door. Thans echter krijgen zelfs de „slechtste verstaanders" het volle pond. Tegelijk met de vraag naar het karakter van onze hoogst ingewikkelde en ondoorzichtige maatschappij wordt nu tevens *expliciet* – en daarenboven op bijzonder indringende en indrukwekkende wijze – de vraag aan de orde gesteld naar wat die hedendaagse maatschappij en de haar dominerende machten doen aan de mens als geestelijk en zedelijk wezen. En bij zijn pogen hierop een antwoord te vinden doet prof. B. *niet* mee aan de ons nogal eens overmannende neigingen tot pessimisme en neutralisme. Evenmin als de ogen gesloten mogen worden voor de in onze Westeuropese wereld maar al te duidelijke gevaren voor de Mens-die-in-de-vrijheid-is-gesteld, zo min ook mag men blind zijn voor de eveneens aanwezige tegenkrachten en kansen, welke met hart, verstand en ziel begrepen en gegrepen moeten worden. P. E. KRAEMER

J. J. KALMA, *Dorpen willen leven.* Een studie over het Friese platteland. Publicatie no. 5 van het Sociologisch Instituut der Ned. Herv. Kerk, Boekencentrum N.V. te 's-Gravenhage 1960, 132 pag., ing. f 4,90.

Ds. Kalma heeft er al vaak blijk van gegeven, dat hem het platteland, vooral het Friese, ter harte gaat. In dit boekje toont hij niet alleen liefde voor dit gebied, maar ook grote zakelijke kennis daarvan. Hij schetst de bewegingen, die gaande zijn tussen het platteland en de stad, rustig en nuchter. Men spreekt op sensationele wijze over de ontvolking van het platteland. Ds. Kalma toont aan de hand van cijfers aan, wat daarvan waar is en wat overdreven. Er *is* achteruitgang te constateren, althans in het algemeen. Maar wanhopig is de situatie niet. Er zijn wegen, om uit de moeilijkheden te komen. Het probleem is een geestelijk vraagstuk, niet alleen of allereerst een economisch.

Ds. Kalma tracht niet alleen de problemen te beschrijven, hij waagt het ook, aan te wijzen, wat dient weg te vallen, omdat het niet langer houdbaar is, en wat dient te worden aangepakt, omdat het iets belooft voor de toekomst. De cultuurspreiding, het woningvraagstuk en nog veel meer komt aan de orde. Ook de taak, die de kerk in deze problemen heeft. Het platteland kan haar niet onverschillig laten (wat intussen wel is gebleken uit het rapport, dat de Prov. Kerkvergadering van Friesland der Ned. Herv. Kerk van deze provincie liet maken).

Prof. Banning schreef een enthousiast voorwoord voor de studie van Ds. Kalma. Inderdaad is dit boek een waardevolle publicatie, waar de Friese predikanten, maar niet alleen die, veel van kunnen leren. Ook

elders zullen soortgelijke problemen zich voordoen. En ook andere lezers dan alleen predikanten zullen met vrucht van deze studie kunnen gebruik maken.

Ik heb slechts één bezwaar, en wel tegen de ondertitel. Wij krijgen namelijk niet een overzicht van ,,het'' Friese platteland, maar slechts van een gedeelte. De Wouden, de Z.O.-hoek, plaatsen als Drachten en Heerenveen, worden niet behandeld. Ds. Kalma beperkte zich tot de Bouw- en de Greidhoek. De ondertitel belooft dus te veel. Het zou interessant geweest zijn, als juist met deze andere delen van Friesland een vergelijking was gemaakt. De situatie in de Wouden en de Z.O.-hoek was steeds anders en de ontwikkeling verloopt ook geheel anders.

M. H. Bolkestein

De ademhaling der Ned. Herv. Kerk. Sociologisch bulletin 1960–I.

In dit jaar van de volkstelling geeft de heer P. de Jong, directeur van het sociologisch instituut der Herv. Kerk, na een uit publicaties van Bachiene, Van Oosterzee en Van Alphen getrokken vergelijkend overzicht van ds. Fournier te Goutum over het aantal gemeenten, Hervormden en predikantsplaatsen in 1770, 1819, 1860 en 1950, een breedvoerig overzicht over het aantal predikantsplaatsen, predikanten, vacatures en gemeenten in de jaren 1899, 1909, 1920, 1930, 1947 en 1957. Met als maatstaf het aantal predikantsplaatsen per 10.000 Hervormde zielen (naar de volkstelling 1947) gaat de heer De Jong dan over tot een peiling van het kerkelijk leven en zulks provinciegewijze, waarbij de provincies dan een rangnummer verkrijgen. Vervolgens worden de zo gevonden getallen predikantsplaatsen geplaatst in het kader van platteland, verstedelijkt platteland en steden.

De conclusie is dan, dat het platteland te veel en de steden te weinig predikantsplaatsen hebben.

Het is niet duidelijk waarom – teneinde tot deze conclusie te komen – zulke ingewikkelde en omslachtige theoretische berekeningen nodig zijn, daar deze situatie, op grond van eenvoudiger cijfermateriaal in diverse kerkelijke publicaties, reeds bekend was. Met name de projectie tegen de achtergrond ,,per 10.000 Hervormden'' schijnt weinig waardevol. Dat is een maatstaf, die in de Hervormde Kerk gezien de historie, de geografische situatie, de geestelijke ligging en de financiën der gemeenten niet bruikbaar is.

De gegevens zelf blijken ook niet ten volle betrouwbaar. De heer De Jong telt (op blz. 11) in 1947 1439 gemeenten en in 1957 1246. Dat zou een vermindering zijn met 193 gemeenten! Hem is blijkbaar het verschil ontgaan tussen combinatie en opheffing. Er zijn maar een paar gemeenten opgeheven.

De titel ,,ademhaling der Kerk'' lijkt ook wat hoog gegrepen. Daarbij denkt men zich andere sectoren van het kerkelijk leven.

H. M. J. Wagenaar

ROMANO GUARDINI, *Van Advent tot Epifanie*, 1959, geb. f 5,—, 112 blz.; *De naastenliefde in gevaar*, 1960, ing. f 3,10, 64 blz.; *De heilige in ons wereldbeeld*, 1960, ing. f 3,10, 64 blz.; Uitgeverij Lannoo, den Haag.

Drie stichtelijke werkjes van de Rooms-Katholieke theoloog Guardini, die zich kenmerken door eenvoud en diepte van gedachten. Het eerste bevat vier preken en twee meditaties, waarin de Christelijke feesten op een verrassende wijze nieuwe kleur krijgen. Het tweede pakt het gebod van de naastenliefde, waarover vaak in zwevende, zoetelijke taal gesproken wordt, nuchter aan en plaatst de plicht om te helpen in het leven van deze tijd, zodat het een onontkoombare Christelijke eis wordt. Het derde boekje weidt uit over de gedachte van de heilige, in het Nieuwe Testament en in de kerkelijke traditie om vervolgens het licht te laten vallen op de heilige als onopvallende figuur, die in ons wereldbeeld uitstekend past, doch die als correctief de opvallende heilige-figuur behoeft. C. J. B.

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

FRIEDRICH HORST, *Hiob*. (Bibl. Komm. A.T. XVI-2). Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1960, blz. 81-180.

STEVEN RUNCINAN, *Geschichte der Kreuzzüge*, Bd. III. C. H. Beck, München 1960, 602 blz., ing. D.M. 26.—, geb. D.M. 30.—

DIETRICH BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3. Chr. Kaiser Verlag, München 1960, 571 blz., ing. D.M. 20.50, geb. D.M. 23.—

AD. E. JENSEN, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*. Zweite, bearbeitete Auflage. Franz Steiner Verlag GMBH., Wiesbaden 1960, X+406 blz., geb. D.M. 32.—

CARL R. ROGERS/MARIAN KINGET, *Psychotherapie en menselijke verhoudingen*. Het Spectrum, Utrecht 1960, 302 blz.

G. C. BERKHOUWER, *Dogmatische Studiën. De Zonde II, Wezen en Verbreiding der zonde*. J. H. Kok N.V., Kampen 1960, 360 blz., geb. f 12,75.

ERNST KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I Bd. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, 316 blz., ing. D.M. 16.80.

K. A. H. HIDDING, *God en goden*. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1960, 135 blz., ing. f 3,90.

HERAUSG. WALTER ELTESTER, *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias*. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1960, 259 blz.

HORST STEPHAN/MARTIN SCHMIDT, *Geschichte der Deutschen Evangelischen Theologie seit dem Deutschen Idealismus*. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1960, 393 blz.

KURT GOLDAMMER, *Die Formenwelt des Religiösen*. Alfred Kroner Verlag, Stuttgart 1960, 528 blz., geb. D.M. 15.—.

H. KRAEMER, *Waarom nu juist het Christendom?* G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1960, 115 blz., geb. f 7,90.

L. W. NAUTA, *De mens als vreemdeling*. G. A. van Oorschot, Amsterdam 1960, 356 blz., geb. f 17,50.

ANDRÉ BENOIT, *Saint Irénée*. Presses Universitaires de la France, Paris 1960, 274 blz.

ED. HERMAN FEIFEL, *The Meaning of Death*. McGraw Hill Book Comp. New York/Londen 1959, 351 blz., geb. 50/6.

H. A. BRONGERS, *Oud-Oosters en Bijbels Recht*. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1960, 208 blz., geb. f 12,90.

ROBERT BLOMME, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle*. Editions J. Duculot SA., Gembloux 1958, 383 blz., ing. Fr.B. 390.

AILEEN GUILDING, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*. Oxford University Press, Oxford 1960, 247 blz., geb. 30/–.
W. F. GOLTERMAN, *Het karakter van de eenheid van Christus' Kerk* (rede). G. F. Callenbach, Nijkerk 1960, 24 blz., ing. f 1,50.
JEAN CHUZEVILLE, *Les Mystiques allemands du XIIe au XIX Siècle*. Bernard Grasset Editeur, Paris 1935, 292 blz.
RUDOLF MAYER/JOSEPH REUSS, *Dodezeerollen en Bijbel*. J. J. Romen & Zn., Roermond 1960, 244 blz., ing. f 12,50, geb. f 13,90.
SIR FREDERIC KENYON, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, 5th. edition. Eyre & Spottiswoode, London 1958, 350 blz., geb. 42/–.
SVEND HOLM-NIELSEN, *Hodayot-Psalm from Qumran*. Univertetsforlaget, Aarhus 1960, 366 blz., D.kr. 50.–.
HERAUSG. WRIGHT-FILSON, *Kleiner Historischer Bibelatlas*. Calwer Verlag, Stuttgart 1960. ing. D.M. 3.95.
W. H. VAN DE POL, *Het getuigenis van de reformatie*. J. J. Romen & Zn, Roermond 1960, 280 blz., ing. f 14,–. geb. f 15,50.
HUGUES DE SAINT-VICTOR. *La contemplation et ses espèces. Introduction, texte et notes par Roger Baron*. Desclée & Cie, Editeurs, Tournai, 143 blz.
A. DE GROOT, *Leven en arbeid van J. J. van der Palm*. H. Veenman & Zonen N.V., Wageningen z.j., 272 blz., ing. f 15,—.
BERNHARD W. ANDERSON, *De wereld van het Oude Testament. I. Het Verbond*. (BBB-reeks). Bosch & Keuning N.V., Baarn, z.j., 164 blz., ing. f 2,90, bij int. f 2,25.
G. TH. ROTHUIZEN, *De hand aan de ploeg. Klein commentaar op de Bergrede*. Uitgeverij de Graafschap, Aalten z.j., 110 blz., ing. f 3,25.
ARNOLD B. COME, *Agents of Reconciliation*. The Westminster Press, Philadelphia 1960, 176 blz., geb. $ 3.45.
GIUSEPPE D'ERCOLE, *L'Essenza del Vangelo nel Tempo*. Pont. Universita del Laterano, Roma 1960, 173 blz.
W. SIKKEN, *Midden in het leven*. J. H. Kok N.V., Kampen 1960, 241 blz., geb. f 7,95.
H. BEEX, *De Psalmen*. Het Spectrum Utrecht 1960, 463 blz., geb. f 7,95 en f 11,50.
CHRISTOPHER FRY, *Thor en de engelen*. (W.T.B.-reeks). Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1960, 68 blz. ing. f 3,25, bij int. f 2,50.
De Hervormde Dagkalender 1961. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, f 2,45.
Rembrandt-kalender 1961. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, f 4,90.

TIJDSCHRIFTEN

Gereformeerd Theologisch tijdschrift, Nr. 1/2 1960.
G. Ch. Aalders, De „Gruwel der verwoesting"; F. W. Grosheide, I Petrus 1:1–12; Nic. H. Ridderbos, De huidige stand van het onderzoek der Psalmen; W. H. Velema, Reaktie op een recensie; P. J. Smith, Die roete van die Exodus t.o.v. Edom.

Journal of Biblical Literature, June 1960.
Pierson Parker, John and John Mark; P. E. Kahle, The Greek Bible Manuscripts Used by Origen; Eduard Schweitzer, The Son of Man; F. W. Beare „The Sabbath was Made for Man?" Bo Reicke, Official and Pietistic Elements of Jewish Apocalypticism; David Noel Freedman, The Name of the God of Moses; E. A. Speiser, „People" and „Nation" of Israel; Howard M. Teeple, Notes on Theologians' Approach to the Bible.

Vox Theologica, mei 1960.
E. L. Smelik, De verzoening in het pastoraat; R. Bakker, In memoriam Prof. Dr. A. J. de Sopper (plus bibliografie); Joh. C. de Moor, De tekstcritiek van het Oude Testament en verwisseling van consonanten in het Oud-Hebreeuwse schrift. — Juli 1960. L. M. G. Alting von Geusau, Liturgie als de weg naar een oecumenische theologie; J. A. Brandsma, Doperse leiders in de Hervormingstijd; H. J. Franken, „Dirt-archaeology" – (n) iets voor theologen? — Maart 1960 (rectificatie). H. Cornélis, Silhouet van een gnosticus; Joh. C. de Moor, Bibliographie van Engelse en Amerikaanse pocketuitgaven op theologisch en godsdienst historisch gebied.

Kerygma und Dogma, 3 Quartalsheft 1960.
Hans Jonas, Gnosis und moderner Nihilismus; Peter Brunner, Gott, das Nichts und die Kreatur; Wilhelm Maurer, Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und

Sohm und die Begründung eines evangelischen Kirchenrechtes; Leo Zander, „Ecclesia Extra Ecclesiam".

Kerk en Theologie, juli 1960.

J. N. Sevenster, Is ons venster dicht in de richting van Maria? A. F. N. Lekkerkerker, Vragen rondom de doop.

The Harvard Theological Review, July 1960.

Verne B. Schuman, A Second-Century Treatise on Egyptian Priests and Tempels; Henry Chadwick, Faith and Order at the Council of Nicea; William A. Chaney, Paganism to Christianity in Anglo-Saxon England; J. Gwyn Griffiths, Wisdom about Tomorrow.

Archiv für Reformationsgeschichte, 1960 Heft 1.

L. M. Blankenheim, Die Richtervorlesung Luthers; Ernst Ekman, Albrecht of Prussia and the Count's War, 1533–1536; Heinz Mackensen, Contarini's Theological Role at Ratisbon in 1541; Richard H. Popkin, Skepticism and the Counter-Reformation in France.

Theologische Zeitschrift, Mai–Juni 1960.

Lloyd Gaston, Sondergut und Markusstoff in Luk. 21; Ernst Staehelin, Pius II und die Gründung der Universität Basel. Die Stiftungsbulle vom 12. Nov. 1959. Georg Baring, Die französischen Ausgaben der „Theologia Deutsch"; Edmond Grin, De Calvin à Charles Secrétan. —Juli–August 1960. Festgabe für Walter Eichrodt zum 70.Geburtstag. Herbert Haag, „Offenbaren in der hebräischen Bibel; Wilhelm Vischer, Eher Jahwo als Jahwe; Walther Zimmerli, Sinaibund und Abrahambund; Otto Eissfeldt, Lade und Gesetzestafeln; Johann Jakob Stamm, Der Name des Königs Salomo; Carl A. Keller, Wer war Elia? Hans Wildberger, die Thronnamen des Messias, Jes. 9,5b.; Robert Martin-Achard, La signification théologique de l'élection d'Israel; Jean Dominique Barthélemy, Quinta ou Version selon les Hébreux? Ernst Jenni, Die gedruckten Veröffentlichungen Walther Eichrodts.

Kerk en Theologie, oktober 1960.

E. Emmen, Hoe moeten wij in beleidsvragen oecumenisch met elkaar leven? W. H. Velema, De genadeleer in de theologie van Kuyper; M. Groenenberg, Hervormd Amsterdam; H. Jonker, Pastorale psychologie voor predikanten.

Vox Theologica, september 1960.

W. Beyerlin, Kultische Tradition in Michas Prophetie. Ein Beitrag zum Problem Kultus und Prophet; R. Boon, De voortzetting van het liturgisch beraad op oecumenisch vlak; F. Sierksma, Voor en na Van der Leeuw; J. G. Møller, Arminiusherdenking: lofrede of confrontatie?

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis. Nieuwe Serie Deel XLIV–Afl. 1.

G. J. Hoogewerff, Aard en aanvang van de vroeg-christelijke kunst; T. Jansma, The credo of Jacob of Serugh: A Return to Nicaea and Constantinople; L. M. Verseput, De Hervormde Gemeente van Brouwershaven in de zestiende en zeventiende eeuw; A. Hallema, Remonstrantse sympathieën en controversen in de Hervormde Gemeente van Breda, 1610–1620. Een bijdrage tot de geschiedenis van de oudste Remonstrantse stromingen hier te lande.

Veritatem in Caritate, 1960.

I. A. Szekeres. De structuur van de filosofische Theologie; A. Lacocque, Quelle est la nature du Baptême?

Musica Sacra, oktober 1960.

Oskar Söhngen, Een woord tot de kerkmusici; Klaas Bartlema, De 10e Werkweek voor Kerkmuziek op Hoekelum.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, nr 4–1960.

M. J. Arntzen, Biecht en vergeving van zonden.

Irenikon, 3e Trimestre–1960.

N. Nissiotis, La théologie comme science et comme doxologie; D. E. Lanne, La vision de Dieu dans l'oeuvre de saint Irénée; D. H. Marot, Aux origines de la théologie anglicaine: Richard Hooker (1556–1600).

Kerygma und Dogma, 4 Quartalsheft 1960.

Gerhard Stammler, Von der Metanoia des Wissenschaftlers; Olof Sundby, Lutherisches Eheverständnis in Schweden; Erich Beyreuther, Ehe-Religion und Eschaton bei Zinzendorf; Franz Lau, Die Königsherrschaft Jesu Christi und die lutherische Zweireichelehre.

DE STAND VAN HET ONDERZOEK NAAR DE GESCHIEDENIS VAN DE TEKST VAN HET NIEUWE TESTAMENT

DOOR

A. F. J. Klijn
Utrecht

In 1951 werd door mij in dit tijdschrift gezegd, dat niemand meer in staat is de ontwikkeling van de tekstkritiek te volgen.[1] Deze sombere opmerking was een gevolg van de plannen der amerikaanse en engelse tekstkritici een nieuwe „Tischendorf" samen te stellen. Het scheen toen, dat men voorlopig maar moest afwachten wat hier aan materiaal zou worden verzameld alvorens op eigen gelegenheid met het onderzoek voort te gaan.

Hoewel de resultaten van het werk der Amerikanen en Engelsen nog steeds op zich laten wachten blijkt, dat de studie van de tekstkritiek niet heeft stilgestaan. Men kan nu eenmaal niet vergen, dat het onderzoek van de vele problemen, die de tekst van het Nieuwe Testament ons stelt, gestaakt wordt tot de „Tischendorf" voor ons ligt. Als bovendien door nieuwe ontdekkingen (P^{66} en het Evangelie van Thomas) nieuwe mogelijkheden worden geschapen om zich met de tekst bezig te houden dan ligt het voor de hand, dat men zich voorlopig niet meer bekommert om wat ons misschien in de toekomst aan rijk materiaal te wachten staat.

In dit artikel willen we nagaan hoe op dit ogenblik de stand is van de tekstkritiek.[2] Ieder ter zake kundige zal dit een hachelijke onderneming vinden, want men kan nauwelijks spreken van een bepaalde „stand". Het onderzoek bevindt zich in een soort vloeiende toestand. De nieuwe vondsten (in het bijzonder het Evangelie van Thomas) zijn slechts gedeeltelijk onderzocht en de resultaten van het onderzoek op ander gebied kunnen alle nog niet op hun juiste betekenis voor het geheel van deze studie worden gewaardeerd.

Om de laatste ontwikkelingen aan het licht te brengen is het eerst nodig de welhaast klassieke opvatting van de tekstgeschiedenis in de herinnering te brengen. De tekst van het Nieuwe Testament wordt verdeeld in de volgende vier teksttypen:

---

[1] Zie A. F. J. Klijn, *Enige mededelingen betreffende de Textcritiek van het Nieuwe Testament*, in: *Ned. Theol. Tijdschr.* VI 1951/52, p. 65–71, p. 65.

[2] Zie voor een beredeneerd literatuuroverzicht A. F. J. Klijn, *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts*, in *Nov. Test.* III 1959, p. 1–27 en 161–173.

1. De Westerse Tekst, waartoe behoren D, lat, syr, Diatessaron, Clemens van Alexandrië en Justinus Martyr.

2. De Egyptisch Tekst, waartoe behoren ℵ, B, Athanasius en Cyrillus van Alexandrië.

3. De Byzantijnse Tekst, waartoe alle latere handschriften behoren en onder anderen ook Chrystostemus.

4. De Caesaraeënsische Tekst, waartoe behoren θ, fam. 1 en 13, Origenes en Eusebius.

Naast deze indeling in teksttypen onderkent men nog in Syrië een ontwikkeling van het diatessaron via de gescheiden oud-syrische evangeliën naar de peshitto en in de latijnse wereld een ontwikkeling van de oud-latijnse tekst naar de vulgata.

Aan de hand van de boven opgesomde teksttypen is men gewoon elke nieuwe vondst en alle nieuw ontdekte citaten in kerkelijke schrijvers in te delen.

Het onderzoek van de laatste tien jaren heeft echter aan het licht gebracht, dat het onmogelijk is de gehele tekstgeschiedenis naar het boven genoemde schema in te delen. Men heeft ontdekt, dat de grenzen tussen de teksten niet strak te trekken zijn en vervolgens dat de ontwikkeling van de tekst zeer geleidelijk heeft plaats gehad en ten slotte dat in ieder handschrift elementen zijn te vinden van de vier verschillende typen.

Deze ontdekking is te danken aan het onderzoek van de Caesarea-tekst. Aanvankelijk meende men, dat Origenes in Caesarea een bepaalde tekst had gebruikt, die te vinden is in de handschriften θ, fam. 1 en 13.[1] Later ontdekte men, dat Origenes deze tekst zowel in Caesarea als in Alexandrië had gebruikt.[2] Deze laatste ontdekking deed echter nog niets af van de mogelijkheid, dat deze tekst als type had bestaan. De zaak begon echter bedenkelijk te worden door de vondst van P^{45}, die een tekst had verwant aan de Caesarea-tekst, maar toch met vele afwijkingen. Deze moeilijkheid is opgelost door een pre-Caesarea-tekst in de tekstgeschiedenis in te voeren. Deze zou bestaan uit de handschriften P^{45}, W, fam. 1 en 13 en 28. De eigenlijke Caesarea-tekst bestond uit θ, 565 en 700.[3] Deze ontwikkeling luidde de ondergang van dit type in. Deze is echter pas gekomen met het verdere

[1] B. H. Streeter, *The Four Gospels*, London 1926, p. 77–107.

[2] K. Lake, R. P. Blake and S. New, *The Caesarean Text of the Gospel of Mark*, in: *Harv. Theol. Rev.* XXI 1928, p. 207–404.

[3] Zie T. Ayuso, *¿Texto Cesariense o pre Cesariense?* in: *Biblica* XVI 1935, p. 369–415 en B. M. Metzger, *The Caesarean Text of the Gospels*, in: *Journ. Bibl. Lit.* LXIV 1945, p. 457–489.

onderzoek van de citaten in Eusebius, Origenes en Cyrillus van Jeruzalem.

K. W. Kim ontdekte, dat in de citaten van Origenes allerlei teksttypen aanwijsbaar zijn. Soms volgt hij 1 en 1582, maar in andere gevallen de neutrale tekst (א B) of θ.[1] Als men Eusebius' tekst wil karakteriseren dan zijn omschrijvingen nodig als: „The chief witness for the Matthean text of Eusebius are „Caesarean" and „Western" with „Western" in the ascendancy".[2] De tekst van Cyrillus van Jeruzalem blijkt meer „neutraal" dan „westers", meer א dan B.[3] Uit dit soort vage aanduidingen, waarbij bovendien de benaming der teksttypen nog tussen aanhalingstekens zijn geplaatst, blijkt dat de citaten van deze schrijvers niet meer kunnen worden ondergebracht in een van de gereconstrueerde teksttypen. Dit betekent dus, dat als wij de handschriften zouden ontdekken, waaruit zij citeerden, geen mogelijkheid zou bestaan om hen bij één der teksttypen in te delen. We zouden dus bij deze handschriften voor de zelfde moeilijkheid staan als bij de indeling van P^{45}. P^{45} is dus geen bijzonder geval, maar een voorbeeld van een tekst uit de tijd voor het einde van de vierde eeuw, die niet meer volgens de ons geldende regels is onder te brengen. Daaruit blijkt, dat onze reconstructie slechts geldt voor de tamelijk jonge (dus na het eind van de vierde eeuw) handschriften, waarover wij in het algemeen (op enige papyri na) de beschikking hebben. Voor het eind van de vierde eeuw zijn geen teksttypen te onderscheiden.

De uitkomst van het onderzoek zal er toe moeten leiden een geheel andere mening te vormen over de ontwikkeling van de tekst dan wij tot nog toe gehad hebben. Het betekent, dat we niet langer de geschiedenis van de tekst moeten zien als een opeenvolging van recensies, maar als een stroom die langzaam van aard verandert. De veranderingen hebben op geen andere wijze plaats gevonden dan langs de weg van correcties. Deze gaven de richting van de stroom aan. Hiervan kunnen we enige voorbeelden geven. De corrector C^a in codex Sinaiticus uit de zevende eeuw corrigeerde dit handschrift naar de byzantijnse tekst. Dit is te verwachten, maar het laat duidelijk zien, dat deze corrector in die tijd niet meer tevreden was met de

[1] Zie K. W. Kim, *The Matthean Text of Origen in his Commentary on Matthew*, in: *Journ. Bibl. Lit.* LXVIII 1949, p. 125–139 en K. W. Kim, *Origen's Text of John in his On Prayer. Commentary on Matthew and Against Celsus*, in: *Journ. Theol. Stud.*, n.S. I 1956, p. 74–84.

[2] M. J. Suggs, *The Eusebian Text of Matthew*, in: *Nov. Test.* I 1956, p. 233–245, p. 244.

[3] Zie J. H. Greenlee, *The Gospel Text of Cyril of Jerusalem*, in: *Stud. and Doc.* XVII, Copenhagen 1955.

tekst van dit handschrift en dat in zijn tijd en in zijn omgeving een ander teksttype werd gebruikt. Een interessanter geval is te vinden in P^{46} en P^{66}. In deze handschriften vindt men correcties, die alle overeenstemmen met de tekst, die te vinden is in ℵ en B.[1] De tekst is echter niet geheel gelijk gemaakt aan deze twee handschriften. Dit betekent, dat er in Egypte een ontwikkeling gaande was in de de richting van een teksttype, dat wij kennen uit de neutrale tekst. Hieruit volgt tegelijk, dat ℵ en B niet op mysterieuze wijze de oorspronkelijke tekst hebben bewaard, maar dat zij zijn ontstaan uit op goede wijze gecorrigeerde egyptische teksten. We achten het daarom van belang niet langer de correcties te verwaarlozen. Hier ligt nog een uitgebreid veld van onderzoek te wachten.

Evenals op de verdeling van de tekst in teksttypen is ook op de ontwikkeling van de tekst in Syrië een geheel ander licht komen vallen. In de handboeken worden achtereenvolgens het diatessaron, de oud-syrische tekst en de peshitto behandeld. In het jaar 200 zou bisschop Palut de gescheiden evangeliën hebben geïntroduceerd[2] en omstreeks 400 zou bisschop Rabbula de peshitto naar westers model hebben ingevoerd.[3] Ook hier is dus weer de neiging te constateren om op vaste punten en recensies te wijzen. Deze opvatting is volkomen onjuist gebleken. A. Vööbus heeft laten zien, dat ook in Syrië een geleidelijke ontwikkeling heeft plaats gehad. Het blijkt, dat men syr^{sin} en syr^{cur} onmogelijk *de* oud-syrische tekst kan noemen. Uit citaten bij syrische schrijvers blijkt, dat er een grote verscheidenheid van oud-syrische lezingen is geweest. Vele van deze lezingen stemmen overeen met lezingen in het diatessaron. De overgang van diatessaron naar de gescheiden evangeliën moet dus zeer langzaam hebben plaats gevonden. De overgang is zo geleidelijk gegaan, dat in vele gevallen uit de citaten niet is op te maken of zij stammen uit het diatessaron of de gescheiden evangeliën. Het zelfde is het geval met de overgang van de oud-syrische tekst naar de peshitto. De peshitto is niet ontstaan door een recensie, maar heeft zich langzaam ontwikkeld uit de oud-syrische tekst. Het gevolg is, dat men in de oud-syrische vertalingen „peshitto-lezingen" vindt, dus lezingen, die vanuit de oud-syrische tekst in de peshitto zijn overgenomen, en in de peshitto-handschriften nog oud-syrische le-

[1] Zie A. F. J. Klijn, *Papyrus Bodmer II (John I–XIV) and the Text of Egypt*, in: *New Test. Stud.* III 1956/57, p. 327–334, p. 333–334 en G. Zuntz, *The Text of the Epistles*, London 1953, p. 252–262.
[2] Zie F. C. Burkitt, *Evangelion da-Mepharreshe* II, Cambridge 1904, p. 200–210.
[3] Burkitt, *Evangelion* —, p. 160–165.

zingen aanwezig zijn, dus lezingen, die nog niet zijn gecorrigeerd. Eeuwenlang heeft het geduurd voor de peshitto zijn definitieve vorm heeft gevonden. Even lang bleven oud-syrische lezingen bestaan.[1]

Deze gang van zaken geeft niet alleen moeilijkheden bij de bepaling van de aard der citaten in syrische schrijvers. Het heeft ook consequenties voor de tekstgeschiedenis van de vertalingen, die op het Syrisch teruggaan. Dit geldt in het bijzonder voor de armeense vertaling. We weten, dat deze vertaling in eerste instantie gebaseerd is op een syrische tekst van de evangeliën. Ook weten we, dat in deze oude armeense tekst lezingen hebben gestaan, die in overeenstemming zijn met lezingen in het diatessaron. Toch kan men nu niet zonder meer zeggen, dat daarom ook de oudste vertaling van de evangeliën in het Armeens een diatessaron is geweest. De mogelijkheid moet worden opengelaten, dat de oude armeense vertaling teruggaat op een oud-syrische tekst met meer diatessaron-lezingen dan ons uit syr^{cur} en syr^{sin} bekend zijn.[2]

Voor we verder gaan willen we eerst de bovenstaande gegevens samenvatten. Het blijkt, dat de geschiedenis van de tekst bestaat uit een eeuwenlange stroom van gecorrigeerde handschriften. Het ene handschrift werd gecorrigeerd naar het andere. Zo waren na enige tijd in ieder handschrift elementen aanwezig van zeer verschillende afkomst. In deze stroom ontwikkelen zich na drie eeuwen enige typen. We denken aan de neutrale tekst, die in enige variaties terug te vinden is in de handschriften ℵ B C L[3] en de byzantijnse tekst. Daarnaast blijven echter nog zeer vele handschriften bestaan, die dit stadium nog lang niet hebben bereikt. We denken hier aan wat genoemd wordt de Caesareatekst. Door hun ontstaan in de tijd,

---

[1] Vööbus heeft talrijke artikelen geschreven over de syrische tekst. Een samenvatting vindt men in A. Vööbus, *Studies in the History of the Gospel Text in Syria*, in: *Corp. Script. Orient. Chr.*, vol. 128, Subs. T. 3, Louvain 1951. Opmerking verdient, dat in Nederland Tj. Baarda, *The Gospel Text in the Biography of Rabbula*, in: *Vig. Christ.* XIV 1960, p. 102–127, heeft opgemerkt, dat waarschijnlijk het evangelie van Johannes eerder dan de synoptische evangeliën gereviseerd is geworden.

[2] Vgl. de voorzichtige wijze waarop S. Lyonnet, *Les Origines de la Version Arménienne et le Diatessaron*, in: *Bibl. Orientalia* 13, Roma 1950, p. 258, oordeelt: „Les arméniens ont-ils possédé l'Evangile dans leur langue maternelle non seulement à l'état d'évangiles séparés, même très riches en tatianismes, mais sous la forme d'un diatessaron proprement dit? Une réponse catégorique est malaisée". Op p. 263 zegt hij dan: „les arguments de la critique interne conforment ceux de la critique externe en faveur d'un diatessaron arménien".

[3] Hoe weinig ook de egyptische tekst een vast staand type is, blijkt uit het feit, dat de twee belangrijkste hss in deze groep ℵ en B nog altijd 3000 varianten hebben, vgl. H. C. Hoskier, *Codex B and its Allies*, London 1914, 2 vols.

dat de byzantijnse tekst al als type bestond vindt men er wel vele byzantijnse lezingen in, maar overigens zijn er nog talrijke elementen in deze handschriften te vinden, die overeenstemmen met de oude tekst in Egypte en Palestina. Doordat onze handschriften vrijwel alle afkomstig zijn uit de tijd, waarin de teksttypen zich begonnen te ontwikkelen is een verdeling op grond hiervan mogelijk. In de citaten van de schrijvers vóór het eind van de vierde eeuw en in oude papyri is dit stadium nog niet bereikt. Men vindt daarin dan ook lezingen van alle later ontstane typen. Dit betekent niet, dat ze een vermenging te zien geven van deze typen, maar een stadium vóór de scheiding in typen. Alles ligt hier dooreen, wat zich later langs de weg van correctie zal ontwikkelen tot verschillende typen.

In het bovenstaande is alleen gesproken over de ontwikkeling van de tekst zoals die in de handschriften is overgeleverd. Aan de basis van de overlevering, in het bijzonder van de synoptische evangeliën, ligt dan nog de ontwikkeling van de mondelinge naar de schriftelijke traditie. Er is een tijd geweest, dat mondelinge en schriftelijke overlevering naast elkaar werden gebruikt en op gelijke wijze werden gewaardeerd. Hiervan zijn voldoende bewijzen in de citaten van de zogenaamde apostolische vaders. De toestand tussen mondelinge en schriftelijke traditie is in deze tijd nog zo vloeiend, dat het meestal onmogelijk is uit te maken of een citaat teruggaat op mondelinge overlevering of een geschreven evangelie.[1] In deze overgangstijd mag men verwachten, dat op vele plaatsen de mondelinge overlevering invloed uitoefende op de schriftelijke. Het strikte bewijs kon echter tot nog toe niet geleverd worden, omdat hier vrijwel nooit afwijkingen van de ons bekende tekst parallellen hebben met varianten in de handschriften.[2] Zo kon het gebeuren, dat deze citaten nooit betrokken zijn geweest bij het onderzoek van de tekstkritiek en dat de mondelinge overlevering als factor van betekenis in verband met het tekstbederf nauwelijks een rol speelde. De citaten

---

[1] Zie A Committee of the Oxford Society of Historical Theology, *The New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford 1905 en H. Köster, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, in: *Texte u. Unters.* 65 1957.

[2] In Did. 1, 4–5a vindt men opvallende parallel met het diatessaron. In de Did wordt Mt 5, 39–42 geciteerd in de volgorde vs 39, 41, 40, 42. De zelfde omzetting van vs 40 en 41 vindt men in Aphraates, *Dem.* IX 6 (ed. Parisot, c. 419–420). In de Did. en Aphr. wordt vs 39 en 41 gegeven in een vorm, die sterk overeenkomt met Mt. Vs 40 luidt echter ἐὰν ἄρῃ τις τὸ ἱμάτιον σου, δὸς αὐτῷ καὶ τὸν χιτῶνα, dus meer in overeenstemming met Lk 6, 29b. Het zelfde in Aphr.: *Et ei qui vult tunicam tuam tollere, da etiam ei pallium.*

bleven zo alleen hun betekenis houden voor de geschiedenis van de kanon.

Aan deze scheiding tussen de studie van de geschiedenis van de kanon en de tekst schijnt een eind te komen. Eerst heeft men geprobeerd langs de weg van aramaeïsmen in de tekst van codex Bezae te bewijzen, dat een aramese bron invloed had uitgeoefend. Het bewijs was echter moeilijk te leveren, daar de omvang en de inhoud van die aramese bron ons totaal verborgen bleef. Nu echter kan met meer kans op succes deze kwestie aan de orde worden gesteld. In het pas gevonden evangelie van Thomas komen parallellen voor met passages in het Nieuwe Testament, die niet zonder meer als directe ontleningen aan de ons bekende tekst kunnen worden beschouwd.[1] We hebben hier te doen met buiten-bijbelse traditie. Aan de andere kant echter worden wel parallellen gevonden met het diatessaron.[2] Hier heeft men dus een overlevering uit een buiten-bijbelse bron, evenals in de apostolische vaders, maar nu met parallellen in een tekstoverlevering van het Nieuwe Testament. Hier mogen we dus veronderstellen, dat een buiten-bijbelse bron invloed heeft uitgeoefend op de overlevering van de tekst van het Nieuwe Testament.

Het onderzoek van de relatie tussen het diatessaron en de buiten-bijbelse bron geeft echter nog enige moeilijkheden. We weten namelijk niet of het diatessaron de oudste wijze is, waarop men in Syrië het evangelie leerde kennen. Als in Syrië aanvankelijk slechts mondelinge overlevering bestond, dan kunnen het diatessaron en het evangelie van Thomas beide daardoor beïnvloed zijn. Als echter in Syrië oorspronkelijk het evangelie der Hebreeën is gebruikt, wat zeer goed mogelijk is in een kerk, die van afkomst joden-christelijk is, dan kan het diatessaron en het evangelie van Thomas daardoor zijn beïnvloed.[3] Het is echter ook mogelijk, dat in Syrië aanvankelijk de gescheiden evangeliën zijn gebruikt, die later zijn vervangen

---

[1] Men zie O. Cullmann, *Das Thomasevangelium und die Frage nach dem Alter der in ihm enthaltenen Tradition*, in: *Theol. Litz.* 85 1960, c. 321–334.

[2] Zie vooral G. Quispel, *L'Evangile selon Thomas et le Diatessaron*, in: *Vig. Christ.* XIII 1959, p. 87–117.

[3] De tekst van het Diatessaron in zijn huidige secundaire vorm geeft weinig aanleiding om invloed van het evangelie der Hebreeën op de tekst te veronderstellen. Dit blijkt uit L. Leloir, *Le Diatessaron de Tatien*, in: *l'Orient Syrien* I 1956, p. 208–231 en 313–334, p. 317, die een apokrief evangelie hoogstens als „source occasionelle et secondaire" beschouwt en H. Vogels in: *Theol. Litz.* LXXVI 1951, c. 546, die elke vreemde invloed verwerpt. Dit betekent echter niet, dat in oudere ons niet bekende vormen van het diatessaron geen invloed van buiten-bijbelse bron aanwezig was.

door het diatessaron[1]. In dat geval kan deze tekst, die mogelijk reeds beïnvloed was door mondelinge overlevering, de tekst van het diatessaron en het evangelie van Thomas hebben beïnvloed. Dit betekent, dat er nog al wat mogelijkheden zijn. Het is daarom de eerste taak uit te maken van welke aard de buiten-bijbelse traditie is, die in het diatessaron en het evangelie van Thomas is te vinden. Het zal echter zeer moeilijk zijn om een doorslaggevend argument voor het een of ander te vinden. In ieder geval staat echter vast, dat in Syrië naast een geleidelijke overgang van de tekst vanaf het diatessaron tot de peshitto ook een overgang heeft plaats gevonden van ouder datum.

Met deze opmerkingen willen we volstaan. Het is mogelijk, dat de lezer een nog somberder beeld van de stand van de tekstkritiek heeft gekregen dan van de opmerkingen in het artikel van 1951. Inderdaad zijn er meer vragen gesteld dan beantwoord. We moeten echter niet vergeten, dat we in het begin reeds zeiden, dat de tekstkritiek in een nieuw stadium is gekomen. De vaste punten, waaraan we vertrouwd waren zijn weggevallen. We zullen op vele plaatsen nieuw moeten beginnen. Dit eist zeker nog enige tijd van onderzoek. Naar we hopen kunnen we op een later tijdstip de resultaten daarvan meedelen.

[1] Deze gedachte vindt misschien steun in een opmerking van Eusebius, *H.E.* IV 22 8, die over Hegesippus zegt: ἐκ τε τοῦ καθ' ἑβραίους εὐαγγελίου καί τοῦ συριακοῦ καὶ ἰδίως εκ τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου τίνα τίθησιν. Hoewel deze opmerking wel uiterst vaag is zegt M. Black, *An aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1946, p. 200: „it (sc. citaat in Eusebius) probably refers to one of the earliest attempts at translation of the Gospels into Syriac". Hij meent, dat deze tekst misschien de gescheiden oud-Syrische evangeliën heeft beïnvloed.

RONDOM DE KABBALA...

DOOR

J. W. DOEVE

Musselkanaal

Toen men in de eerste decennia dezer eeuw reeds belangrijke vorderingen gemaakt had bij de bestudering van antieke zowel als van de grote levende godsdiensten, verkeerde de studie van het synagogale jodendom in niet-joodse kringen nog in haar begin; en toen zij min of meer op gang begon te komen, werd zij in meer dan een geval beoefend als hulpwetenschap, nauw verbonden met de wetenschap van het Nieuwe Testament.[1] Dit heeft tengevolge gehad, dat men niet zelden, wanneer men zich al met de bestudering van de joodse godsdienstgeschiedenis bezighoudt, weinig verder gaat dan tot circa 200. Men beperkt zich dan tot de periode van de tannaietische rabbi's, de schriftgeleerden, die deel hebben gehad aan de vorming van de Misjna – het normatieve wetboek voor de orthodox-joodse gelovige, dat de kern vormt, waaromheen de Talmoed in de jaren tussen 200 en 600 verder gegroeid is –. De verdere joodse godsdienstgeschiedenis komt zelden binnen de gezichtskring van christelijke theologen. Hoogstens vat men de draad weer op in een tamelijk recent verleden uit hoofde van belangstelling voor al datgene, wat in

[1] Dit geldt voor nagenoeg alle publicaties van christelijke zijde uit de 19e eeuw, die ik hier uit de aard der zaak niet kan gaan opsommen. In mijn dissertatie gaf ik destijds daarvan een overzicht (Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts, Assen, 1953, Ch. I). Slechts van het nog wel eens verguisde, maar in zijn tijd toch uitstekende boek van Ferdinand Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, Leipzig 1897 (eerste druk 1880 onder de titel die de auteur zelf gaf: System der altsynagogalen palastinischen Theologie – Weber stierf nl. voor zijn werk ter perse ging, het werd verder verzorgd door Franz Delitzsch en Georg Schnedermann –) kan men zeggen, dat het een poging is geweest van niet-joodse zijde om joodse godsdienstgeschiedenis te schrijven, zoals niet alleen blijkt uit het woord-vooraf, maar ook uit het feit, dat Weber zich beperkte tot de „synagogale theologie", en er de apocriefen en pseudepigrafen buiten liet. In onze eeuw hebben de werken van Fiebig, Billerbeck en Bonsirven, om slechts deze prominenten te noemen, de betekenis van belangrijke diensten in het kader van een hulpwetenschap (Billerbeck: H. L. Strack-P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München, 1922, 1924, 1926, 1928; J. Bonsirven S.J.: Le judaisme Palestinien au temps de Jesus-Christ, Paris, 1935; Fiebig: een reeks van publicaties, o.a. over de gelijkenissen en het Gebed des Heren). H. L. Strack daarentegen verrichtte met de publicatie van zijn Einleitung in Talmud und Midras, [5]1921, werk, dat men bepaaldelijk niet binnen het kader van hulpwetenschap mag onderbrengen. George Foot Moore streefde met de publicatie van zijn werk Judaism in the first centuries of the Christian Era, The Age of the Tannaim, Cambr. Mass. U.S.A., 1927–1930, hetzelfde doel na. Toch is deze auteur er n.m.m. niet helemaal in geslaagd los te komen van het raam van de hulpwetenschap. Het zou echter te ver voeren hierop in dit verband verder in te gaan.

onze tijd rondom het Jodendom aan de orde komt dan wel aan de orde gesteld wordt. Hier moge ditmaal eens aandacht gevraagd worden voor de ontwikkelingslijn, waarin de Kabbala staat; een zaak, die even weinig bekend als geliefd schijnt. Bij het horen van het woord ,,kabbala" dringt zich de gedachte aan een complex van velerlei tamelijk duistere speculaties op. En inderdaad, speculatief is de Kabbala in hoge mate. Dit neemt echter niet weg, dat zij een belangrijk en een belangwekkend verschijnsel in het joodse geloof is geweest, welk feit het alleen al de moeite waard maakt zich er eens, zij het ook zeer summier en in min of meer oriënterende vorm, mee bezig te houden.

In de literatuur van de talmoedische periode – dus tot circa 600 n.C. – komt de aanduiding ,,kabbala" – een *pa*c*al*-derivaat van de wortel קבל, ,,ontvangen" – voor als terminus technicus voor het begrip ,,traditie". Met name heeft men daarbij echter het oog op de bijbelse overlevering en wel op de Profeten en de Geschriften (*nebi'im* en *ketubim*). Alles wat buiten de vijf boeken van Mozes in de Schrift, in de Tenach (dat is: het christelijke ,,Oude Testament"), staat, is Kabbala. Door het gebruik van deze term kon men dus, desgewenst, de uitzonderlijke plaats van de Thora accentueren.[1]

In de elfde eeuw ontmoet men de oorspronkelijke exegetische terminus technicus ,,kabbala" voor het eerst, voor zover bekend, in een ander milieu en daardoor in een andere betekenis. De grote spaans-joodse filosoof Solomon ibn Gabirol spreekt in een van zijn werken over de חכמה קבלה, de wijsheid van de Kabbala, waarmee hij iets anders bedoelt aan te duiden dan wijsheid, die men zou kunnen vinden in het tweede en derde deel der Heilige Schrift, d.w.z. in de Profeten en de Geschriften.[2] Hij heeft dan nl. het oog op traditiestof van een zeer eigen karakter, waarvan men meende, dat zij haar wortels in een zeer ver verleden had. Eerst in de veertiende eeuw werd dit gebruik van de term ,,kabbala" meer algemeen.[3]

---

[1] Zie Marcus Yastrow, Dictionary of the Talmud Babli etc., s.v קַבָּלָה I, 2; volume II, p. 1310. Als enige belangwekkende plaatsen mogen hier genoemd worden: Mechilta op Ex. 15:22 (Jeremia 2:2 wordt hier als kabbala aangeduid); Mechilta op Ex. 20:20 (Prediker 7:19 is hier kabbala); voorts: Rosj Hasj. 7a; 19a; Chag. 10b; etc.

[2] Solomon ibn Gabirol (ca. 1020–ca. 1055, leefde in het moorse gedeelte van Spanje) kan men beschouwen als de opvolger van Saädja Gaon (892–942, leefde in Sura in Babylonië), de ,,vader der joodse wijsbegeerte". Ibn Gabirol legde nadruk op de goddelijke wilsdaad in de schepping, daarmee de gevaren van emanatietheorieën enigszins afwerend.

[3] Zie Ernst Müller, History of Jewish Mysticism, Oxford 1946, p. 61, die M. H. Landauer in Literaturblatt des Orients van 1845 citeert.

Het bijzondere karakter van deze traditiestof scherp te omschrijven, is moeilijk. Men bedient zich in dit verband altijd van de aanduiding ,,joodse mystiek". In hoeverre hier de term ,,mystiek" terecht gebruikt wordt, moge volkomen in het midden blijven. Wanneer deze term hier gebezigd wordt, dan gebeurt dit enkel en alleen op grond van het feit, dat zulks in de bestaande literatuur nu eenmaal gebruikelijk is.[1]

Het dieper ingeleid zijn in de omgang met God, gepaard met uit deze omgang voortvloeiende kennis, komt uiteraard reeds ruimschoots voor in het Oude Testament. Men behoeft slechts te denken aan de profeet, die de ,,fluistering van JHWH" verneemt, die het Woord van JHWH hoort, die visioenen schouwt.[2] Een dezer visioenen, nl. dat, waarin Ezechiel de troon Gods aanschouwt, zou in de latere ,,mystiek" van bijzonder belang worden!

In wat men wel noemt de ,,intertestamental period" zet zich deze visionaire stroming voort: de visioenen van Sacharja worden gevolgd door die van Daniel en die van Henoch.[3] In hoeverre de Henoch-

---

[1] Zie Gershom Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, New York, [1]1941, [2]1946, die het gehele eerste hoofdstuk van zijn grote werk aan het hoe en waarom van het gebruik van de aanduiding „joodse mystiek" wijdt.

[2] In de bekende profetische uitdrukking *n^e'um JHWH*, veelal vertaald met „spreekt de Heer", is *ne^e'um* een nominale vorm (hetzij een part. pass., hetzij een subst. v.h. type *qutūl)*, die, naar hoogstwaarschijnlijk is, samenhangt met arabische wortels, die „fluisteren" betekenen. Wat fluisterend wordt medegedeeld ligt in de sfeer van de intieme relatie, is niet zonder meer voor profane oren bestemd, is mysterie. Voor visioenen denke men aan de profeten Jesaja, Ezechiël, Daniël en Sacharja.

[3] De visioenen van Sacharja dateren uit de periode kort na de terugkeer uit de ballingschap, nl. 520–518 v.Chr. (Sach. 1–8); het gehele boekje schijnt wel uit later tijd afkomstig. Pfeiffer, Intr. to the Old. Test., wil daarvoor nog in de derde eeuw v. Chr. blijven, Weiser, Einleitung i.d. alte Test., overweegt voor het gehele Sacharjaboekje nog jongere mogelijkheden. – Daniel moet, als geheel, geschreven zijn omstreeks 165 v. Chr., toen de makkabese opstand een gunstige wending ging nemen.

Wat betreft de pseudepigrafen: Aeth. Henoch zal gedateerd moeten worden in de eerste decennia van de laatste eeuw voor Chr.; Assumptio Mosis vraagt om een datering rondom het begin onzer jaartelling, IV Ezra schijnt uit het jaar 69 of 70 n. Chr. te stammen; Baruch uit iets later tijd; en de Sibyllinen uit het begin van de regeringsperiode van keizer Hadrianus (dus uit de jaren na 117 n. Chr.). Al deze pseudepigrafen zijn visionair van karakter.

Een opmerkelijk feit is, dat, hoewel de kanon van de Septuaginta aanzienlijk uitgebreider is dan die van de palestijnse synagogen – het extra van de Sept. omvat alles, wat men pleegt aan te duiden als de oudtestamentische apocriefen –, deze uitbreiding van de zijde der buiten-palestijnse synagogen niets toevoegt aan de visionair-apocalyptische literatuur. Dit dringt er wel toe aan te nemen, dat de „mystiek" in de beide eeuwen rondom het begin onzer jaartelling in de synagoge niet algemeen aanvaard is geweest. In het oog vallend is daarbij, dat in de synagogale literatuur de berichten omtrent „mystiek" verbonden worden met rabbijnennamen uit de periode na 70 n. Chr. Alles, op de Sibyllinen na, was toen reeds geschreven, terwijl de kanon van de synagogale Heilige Schrift toen reeds nagenoeg vast lag. Dit doet mij vermoeden, dat de visionaire

literatuur sectarisch van karakter is geweest, onttrekt zich goeddeels aan onze waarneming. Duidelijk is, dat de synagoge de Henochvisioenen met wat daarbij behoorde niet voor algemeen gebruik heeft menen te kunnen accepteren: noch de palestijnse, noch de diasporasynagoge heeft I Henoch bewaard, doch de aethiopische kerk. Een andere kwestie is echter, of deze denk- en voorstellingswereld beperkt is gebleven tot tamelijk besloten kringen, dan wel, of geïnteresseerden, zonder bepaald een besloten kring te vormen, daar kennis van droegen. De besloten kring, waarin ,,mystieke'' verschijnselen voorkomen, schijnen wij echter wel te ontmoeten bij Essenen en Therapeuten.[1]

De vraag, of men de Essenen gelijk mag stellen met de Damascussectariers en de Qumran-gemeente, is naar mijn mening nog altijd niet volkomen opgelost. Voorlopig houd ik een gelijkstelling-zondermeer nog voor onjuist, al zal moeten worden toegegeven, dat er op vele punten overeenkomst tussen de Essenen en de Qumran-Damascussecte schijnt te bestaan. Hoe dit echter ook zij, in de Qumranliteratuur zijn in dit verband een hoofd- en een nevenverschijnsel opmerkelijk. Het eerste is dit, dat de Schrift-uitleg in de Qumrandocumenten, de *pesjer*, met een dusdanig apodictisch gezag geschiedt, dat men wel moet aannemen, dat daarachter schuil gaat een dieper ingeleid zijn, een inniger omgang met God, dan aan gewone stervelingen gegeven is. Indien een van de gezichtspunten, die Scholem ten aanzien van de ,,mystiek'' sterk onderstreept ergens geldt, dan is het hier wel dit, dat in de joodse ,,mystiek'' voortgezette openbaring de oer-openbaring reïnterpreteert.[2] Voorts komt in de Qumran-literatuur – en dat is het nevenaspect – een voorbeeld van z.g. letter-,,mystiek'' voor.[3]

---

mystiek tijdens het bestaan van de Tempel als sectarisch is beschouwd, tenzij een verbinding met profetische figuren uit het verleden (Daniel, Sacharja) kon worden aangetoond; terwijl daarnaast het feit dan schijnt te staan, dat die rabbijnengroepering, die na de ondergang van de tempel het Jodendom wist te handhaven door toespitsing van de synagogale organisatie met alles wat daarbij behoort, zelf ,,mystiek" beïnvloed was en in het jodendom dan ook de ,,mystiek", zij het ook als geheimleer, een toekomst verzekerde.

[1] Müller, opp. cit. p. 44.

[2] Voor de *pesjer* in de Qumran-literatuur zie men F. F. Bruce, Biblical Exegesis in the Qumran Texts, London, 1960; voor Scholem's inzicht t.a.v. het begrip openbaring in de joodse mystiek: Major Trends, p. 9.

[3] In de slotpsalm van het Manual of Discipline (IQS) wordt op mysterieuze wijze gewerkt met de letters *Alef*, *Mem* en *Nun*. Een algemeen aanvaarde verklaring is, voor zover mij bekend, van deze moeilijke plaatsen nog niet gegeven. Duidelijk is wel, dat de passage een opsomming van een reeks heilige tijden geeft. Achter de *alef* mag men misschien met Brownlee *'elohim* vermoeden, wat Dupont-Sommer echter weer afwijst. Deze laatste legt juist grote nadruk op de *nun*, die als getalwaarde 50 heeft, en wijst er op,

Dit laatste voert tot een volgend punt. Ongetwijfeld moet men om een diepere zin uit woorden, letters en cijfers te kunnen opdiepen, iemand zijn, die dieper is ingeleid in Gods geheimenissen. Dit neemt echter niet weg, dat de synagoge dergelijke exegetische procedures toch geenszins naar het gebied van de geheimleer verwezen heeft, of heeft beschouwd als te behoren tot sectarische inzichten. Uitlegkundige methodes, die aangeduid worden met de termen *chomer*, *notarikon* en *temura* komen in de school van Jochanan ben Zakkai, de rabbi die het palestijnse jodendom reorganiseerde na de katastrofale ondergang van Jeruzalem in het jaar 70, voor. In later tijd heeft men zich ook bediend van *gemmatria*.[1] Hoe moeilijk onze

dat bij de pythagoreërs en sommige gnostieke groeperingen dit getal aanduiding is van een hoogste scheppingsprincipe. Barthélemy zoekt via de totale getalwaarde dezer drie letters (91) een oplossing in aansluiting bij het kalenderprobleem van de Qumran-literatuur. Millar Burrows, The Dead Sea Scrolls, London, 1956, p. 242f., geeft een overzicht van deze voorstellen tot oplossing van dit detailprobleem.

[1] Met *chomer* duiden de joodse exegeten uit het laatste kwart van de eerste eeuw n. Chr. schriftuitleg aan, waarbij verondersteld wordt, dat God in de Schrift een bepaald woord gebruikt om daardoor in die tekst een diepere zin in te sluiten. Zo wordt, volgens R. Eliezer, in Ex. 13:18 het woord „weg" gebruikt om aan te duiden, dat God Israel wilde vermoeien, het woord „wildernis", om aan te geven, dat hij het wilde tuchtigen, terwijl in „Rode Zee" ligt opgesloten, dat God hen wilde beproeven (Mechilta 24a), *Notarikon* is een methode, waarbij men iedere letter van een woord gebruikt als aanvangsletter van een nieuw woord, wat misschien het best met een voorbeeld geïllustreerd kan worden: men kan voor een reclameslagzin het woord „boter" ontleden in: *B*ij *O*ns *T*huis *E*chte *R*oomboter en de merknaam Esso in *E*dele *S*oort *S*meer*O*lie. Wat voor mogelijkheden een dergelijke methode biedt, toont juist het laatste voorbeeld: een andere rabbi kan het evengoed ontleden in *E*erste *S*oort *S*took*O*lie; terwijl natuurlijk niets ons let om terug te grijpen op (e)S(s).O., Standard Oil, de twee letters waaruit deze merknaam ook werkelijk is ontstaan. Wanneer men deze wijze van werken op bijbelteksten gaat toepassen, dan worden de mogelijkheden fantastisch in de dubbele zin van het woord: zoals de bakvis het pleegt te gebruiken en zoals de wetenschap dat doet. *Temura* is gelijkstelling van woorden omdat ze uit dezelfde letters in andere volgorde bestaan. Een nederlands voorbeeld moge weer verduidelijken: stel, er staat in een tekst: en uw moer zal ik zegenen. Men struikelt dan uiteraard terstond over het uitzonderlijk gebruik van het zeldzame woord „moer" voor „moeder". Dit geeft voldoende aanleiding om met uitzonderlijke methodes dat woord te onderzoeken. Toepassing van *temura* levert op: moer = roem, waaruit men dan afleidt, dat dit woord gebruikt is om aan te geven, dat deze door God gezegende moeder haar kinderen roem zou verschaffen. Bij *gemmatria* werkt men met de waarde, die de lettertekens hebben, wanneer men ze als aanduidingen voor getallen gebruikt. Op deze wijze kan men, dit als voorbeeld, in de meisjesnaam Ada heel wat zien: de getalwaarde is 1 plus 4 plus 1, tezamen 6. Maar 6 is weer 2 maal 3. Daarin steekt dus een heilig getal als 3. Maar de jongeman Ab is ook 3 waard (1 plus 2). Wie wil kan nu concluderen, dat Ab eerst een blauwtje loopt aleer Ada hem accepteert, immers Ada – 6 – is 2 maal Ab – 3–! Mogen deze dingen op sommigen misschien een wonderlijke indruk maken, men werkte toch inderdaad zo! En niet alleen in het jodendom! Er is mij in het kader van de betrouwbare synagogale traditieliteratuur geen voorbeeld bekend uit de jaren onmiddellijk na 70 van gemmatria – wat niet zeggen wil, dat het er niet zou kunnen zijn –, doch uit Pompeji kennen wij wel voorbeelden er van uit die periode (zie Deissmann, Licht vom Osten, [4]1923, p. 237) terwijl Openbaringen 13:18 (616 of 666) een voorbeeld van deze wijze van werken uit de vroeg-christelijke wereld geeft. Voor de exegetische methoden van de synagoge der eerste eeuw zie: H. L. Strack, Einl. i. Talm. u. Midras, [5]1921, p 95vv.; J. W. Doeve, Jewish Hermeneutics, Ch. III, p. 52vv.

westerse geest dit soort dingen ook serieus kan nemen, men mag nooit vergeten, dat het de rabbi's bij dit soort Schriftuitleg heilige ernst is geweest, en dat de achtergrond van alles hierbij dit was, dat men werkte vanuit een onverwoestbaar geloof in een letterlijke inspiratie van de Schrift, waarbij ieder teken, ja iedere afwijking of bijzonderheid in een teken, een door God gewilde betekenis had. De rabbi's waren nu eenmaal fundamentalisten in de meest strikte zin van het woord, tot in de vorm, die Gods Woord in menselijke lettertekens had aangenomen, toe.

Naast dit vrijwel algemeen aanvaarde gezichtspunt op het stuk van de Schriftuitleg in de school van Jochanan ben Zakkai – dat later voor de ,,mystiek''-kabbala van belang zou worden – staat het feit, dat deze school allereerst bijzonder geïnteresseerd was in het troonvisioen van Ezechiel. Men hield zich gaarne bezig met de ,,werken van de *Merkaba*''[1] en namen van beroemde rabbi's als bij voorbeeld R. Josjua, R. Jose de Priester en R. Eleazar ben Arak zijn daarmee verbonden.[2] Verder had de synagogale exegese in het algemeen grote belangstelling voor de eerste bladzijden van Genesis, doch bij sommige rabbi's kreeg deze belangstelling een wel zeer bijzonder karakter. Zich bezighouden met de ,,werken van de Schepping'', met de *ma'ase beresjit*, had een esoterisch karakter. Van vier rabbi's, waarvan slechts Akiba zich dit heilig avontuur zonder schade kon veroorloven, wordt verhaald, dat zij binnengingen in het Paradijs (*pardes*)[3], hetgeen mogelijk met de beresjitmystiek samenhangt[4], doch in ieder geval een gebeuren van esoterisch en mystiek karakter was. Vooral de schepping van het licht was een zaak, waarin men geïnteresseerd was; men sprak er fluisterend over.[5]

Bij het onderwijs behandelden de rabbi's deze beide onderwerpen als een esoterische zaak: over de ,,werken der Schepping'' mocht men met één leerling spreken; over Ezechiel's troonvisioen slechts met een bevoegd schriftgeleerde.[6] Ten aanzien van de synagogale schriftlezing was de algemene opinie, dat het Troonvisioen niet

[1] De joodse literatuur pleegt voor Ezechiel's Troonvisioen de aanduiding *merkaba*, wagen, te gebruiken op grond van het feit, dat de Troon wordt beschreven als te zijn voorzien van raderen (Ez. 1:15vv.).

[2] Chagiga 14b.

[3] ibid.; de anderen waren Ben Azzai, Ben Zoma en R. Acher, de eerste stierf, de beide anderen verdwaasden.

[4] Isidore Epstein, Judaism, Harmondsworth M. sex, 1959, p. 225, stelt samenhang met de *ma'ase beresjit;* Scholem, opp. cit., p. 52 ziet samenhang met de *merkaba*-,,mystiek''.

[5] Ber. Rabba III, 4; Chagiga 12a.

[6] Misjna Chagiga II, 1. ,,Een wijze, die oordeelt op grond van eigen kennis'' interpre-

mocht worden voorgelezen.[1] Het gebrek aan sympathie voor de mystiek van grote joodse historici als Graetz, Geiger en Zunz, waar Scholem in feite over klaagt[2], heeft wortels in de overtuiging van de leading men van de synagoge der eerste beide eeuwen onzer jaartelling! Doch ondanks dit... de „mystiek'' is toch een machtige tak, en zelfs een bloesemdragende tak aan de joodse boom geworden!

Ondanks het feit, dat bezigheid met de „werken van de Schepping'' en met de „werken van de Merkaba'' slechts aan ingewijden was toegestaan – en dus esoterisch van karakter was – groeide er in beide richtingen een literatuur, waarbij echter waarschijnlijk wel contact over en weer aanwezig was. Voor zover deze literatuur de vorm van schriftuitleg had, maakte men gaarne gebruik van bovenaangeduide, „diepzinnige'' methodes van exegese. In de Beresjit (Scheppings)-lijn is het Boek van de Schepping (*Sefer Jesira*) het belangrijke voortbrengsel geweest. Een datering voor dit werk is bijzonder moeilijk te geven, de verschillende inzichten lopen op dit punt zeer uiteen.[3]

De Merkaba-branche heeft voortgebracht: het Hebreeuwse Henoch-boek, de Hekaloth-literatuur, de midrasj Konen en Sjioer Koma. Ook de datering van deze geschriften werpt grote problemen op. Odeberg houdt de Hebreeuwse Henoch voor een product uit de derde eeuw na Chr.[4], Müller volgt hem daarin.[5] Scholem kiest zeer gedocumenteerd voor een andere positie.[6] Naar zijn mening loopt er een lijn van het Troonvisioen in het aethiopische Henochboek – Aeth. Hen. 14:8 vv.; 2e eeuw voor Chr. – naar de Hekaloth-literatuur, waarvan het oudste product, de z.g. Kleine Hekaloth, nog moet dateren uit de byzantijnse tijd, dat wil dus zeggen uit de periode voor de grote uitbreiding van de Islam.[7] Hij stelt het begin van de Hekaloth-

---

teer ik als: bevoegd schriftgeleerde, iemand, die geen *talmid*, discipel, rabbijnenleerling meer is. Men vergelijke in dit verband Joh. 15:14vv; 16:4b: Jezus heeft zijn discipelen ook echt als discipelen behandeld. Nu mogen zij meer weten, doch nog niet alles: Joh. 16:12. Ook in zijn verhouding tot zijn *talmidin* geldt, dat de diepste geheimenissen pas dan aan de orde kunnen komen, als zelfstandigheid, dank zij het werk van de H. Geest, hun deel geworden zal zijn.

[1] Misjna Megilla IV, 10; R. Juda oordeelde anders. Dit waarschijnlijk juist vanuit zijn niet-mystieke standpunt.

[2] opp. cit. p. 1.

[3] Müller, opp. cit. p. 47 stelt als periode waarin Sefer Jesira moet zijn ontstaan 200 v. Chr.–250 na Chr.; Epstein, opp. cit. p. 226 kiest voor het andere uiterste: de tijd der *g^{e}onim*, dus na 600 na Chr. Scholem, opp. cit. p. 75 oppert als mogelijkheid 3e–6e eeuw.

[4] Hugo Odeberg, The Hebrew Book of Enoch, London 1928.

[5] Opp. cit. p. 51. [6] Opp. cit. p. 44vv.

[7] Scholem, opp. cit., p. 44; deze verwijst weer naar Ph. Bloch, Festschr. f. Jakob Guttmann, 1915, p. 113vv. Billerbeck geeft in Kommentar, I, op p. 974vv. materiaal omtrent de „troonbespiegelingen'' uit de pseudepigrafen en oudere midrasjliteratuur.

literatuur daarom in de 5e of 6e eeuw na Chr., en plaatst achter elkaar: de Kleine Hekaloth, de Grote Hekaloth, Hebr. Henoch.

Hun naam ontlenen de Hekaloth aan hun inhoud, *hekaloth* betekent ,,paleizen''; en een beschrijving van de hemelse paleizen alsmede aanwijzing van de weg, die het een sterveling mogelijk maakt de hemelse paleizen te bezoeken, hun engelen te ontmoeten en zelfs de Merkaba te aanschouwen, vormt dan ook de inhoud van deze geschriften. Zulke bezoekers van de hemelse paleizen dragen de naam *Jorede Merkaba*, d.i. ,,zij die afdalen (sic) naar de Wagen''. Deze *Jorede Merkaba*, waarvan Scholem meent, dat ze een georganiseerde groep vormden[1], hadden, wanneer ze aan zekere eisen voldeden, waar zelfs gelaats- en handlijnkunde aan te pas kwam[2], ernstige voorbereidingen te treffen in de vorm van bidden en vasten, voordat de hemelreis kon plaats vinden, die zelfs ook dan nog niet zonder gevaren was. Een van de grootse momenten op deze reis was wel het aanhoren van de hemelse hymnen en gebeden. Unio mystica in de zin van opgaan in de godheid vond bij dit alles niet plaats; het bleef bij een aanschouwen, terwijl er, althans in sommige gevallen, wel gestreefd schijnt te zijn naar een verbinding tussen mystieke ervaring en morele opbouw van de persoonlijkheid.[3] Namen van grote rabbi's uit het verleden, als R. Akiba en R. Isjmael worden met dergelijke mystieke tradities verbonden.

Een bijzondere plaats in deze tak van literatuur neemt Sjioer Koma in, welk werk zich bezighoudt met de afmetingen van het goddelijk lichaam. Hierin wordt gewerkt met getallen van astronomische orde. Gods verschijning – want daar schijnt het in dit werk toch wel om te gaan – wordt gemeten met de parasang, die uit drie mijlen bestaat; de mijl wordt onderverdeeld in 30.000 ,,span'' en een ,,span'' vult de gehele wereld. Werkende met deze eenheid komt men tot enige honderdduizenden, of zelfs millioenen parasangen! Verder spelen in dit geschrift allerlei geheime namen voor God een bijzonder grote rol. Het behoeft geen betoog, dat een dergelijk werk onderwerp van veel controversen is geweest. Men kan in zulke speculaties met evenveel gemak een uiting vinden van hoogste godsvrucht, die door menselijke termen ad absurdum te voeren een zwakke indruk wil geven van Gods transcendentie; als van hoogste goddeloosheid, die

---

[1] Opp. cit. p. 47.
[2] Opp. cit. p. 48.
[3] Opp. cit. p. 78, tekst p. 369, noot 136.

ontoelaatbare dingen zegt en eenvoudige zielen in gevaar brengt. En inderdaad, van hier naar de magie is nog maar een stap, en ook deze stap is gedaan. Een voorbeeld daarvan is het werk *Charba de-Mosje'* het Zwaard van Mozes, waarin magische formules een belangrijke rol spelen.[1]

Het Sefer Jesira vertegenwoordigt in de vroegere ,,mystieke'' literatuur de Scheppingsmystiek; waarbij het echter niet zo zeer om ervaringen gaat, zoals in de Merkaba-mystiek, als wel om speculaties. Mag de datering van dit werk al moeilijk zijn, de interpretatie brengt nog veel meer moeilijkheden met zich mee. Letter- en getalspeculatie vormen hier de ruggegraat. God heeft zich bij de schepping bediend van de 22 letters van het Hebreeuwse alfabet en van 10 cijfers. Deze laatste worden de 10 *Sefiroth* genoemd. Het ligt voor de hand, dat bij een dergelijk uitgangspunt uiterst vruchtbaar gewerkt kan worden met Gemmatria, Notarikon en Temura.[2] De 22 letters kan men onderbrengen in drie groepen, respectievelijk van 3, 7 en 12, waarmee men dan verder kan speculeren in de richting van drie elementen – lucht, vuur en water –, zeven planeten en twaalf tekens van de dierenriem, wat dan weer kan worden toegepast op de categorieën van tijd, ruimte en bezielde schepping. De tien Sefiroth zijn een soort emanaties, die in Gods Scheppingsdaad een rol hebben gespeeld. Verbindingen met de Merkaba-mystiek zijn bij dit alles aanwezig. Of het Sefer Jesira, dat de talmoed noemt in verband met toverkunsten van de rabbi's Osjaja en Chanina, identiek is met het ons bekende, is niet zeker[3]; n.m.m. echter niet geheel onwaarschijnlijk, hetgeen impliceert, dat m.i. de datering van dit geschrift niet later dan in de 4e of 5e eeuw na Chr. zal kunnen vallen. Voor de Kabbala is het van groot belang geworden.

De *naam* Kabbala kwam bij de europese joden in gebruik; wat zij deden was niets anders dan de ,,mystiek'', die onder de babylonische Joden voorkwam, en waarin waarschijnlijk ook palestijnse invloeden een rol speelden[4], verder ontwikkelen. Een verbindende schakel

[1] Moses Gaster, The Sword of Moses, an Ancient Book of Magic, London, 1896.
[2] zie boven, noot 1, blz. 173.
[3] Sanhedrin 65b. Müller, opp. cit., p. 48, is voor identificatie; Epstein, Judaism, p. 226, tegen. Dit oordeel hangt samen met hun datering van het Sefer Jesira, zie noot 3 blz. 175, door Müller vroeg, door Epsteinlaat. Beide genoemde rabbi's leefden in de eerste helft van de derde eeuw na Chr. Vandaar, dat Müller 250 als terminus ante quem voor het Sefer Jesira overweegt, en Scholem de derde eeuw als terminus a quo.
[4] Scholem, opp. cit. p. 47; Epstein, opp. cit. p. 225.

tussen Oost en West hebben hierbij italiaanse Joden gevormd. In Italië heeft nl. een zekere Aäron van Bagdad in de eerste helft der negende eeuw de nodige kennis omtrent de babylonisch-joodse ,,mystiek'' verbreid. Zowel de Merkaba-mystiek als het Sefer Jesira raakten er bekend.[1] Tussen het italiaanse jodendom en dat van Zuid-Duitsland en het Rijnland bestond een relatie door de Kalonymusfamilie, die, afkomstig uit Italië, naar het Rijnland getrokken was – naar het heet reeds onder Karel de Grote[2] – en daar grote geestelijke invloed uitoefende. Uit deze familie kwamen leidinggevende figuren voort in een periode van groot leed voor het toenmalige duitse jodendom. De kruistochten brachten n.l. zware jodenvervolgingen in Europa met zich mee. In die tijd drukten Samuel de Chasid, de zoon van een Kalonymus uit Spiers, diens zoon Jehuda de Chasid – uit Worms, gestorven in 1217 te Regensburg –, diens leerling Eleazar van Worms – gestorven ca. 1230 – en diens leerling Abraham van Keulen een stempel op het geloof van de toenmalige duitse joden. Naar het belangrijkste werk uit deze hoek, het *Sefer Chasidim* van Jehuda de Chasid (de Vrome) noemt men deze stroming die der *chasidim*, hun ideaal de *chasiduth*. Het is in de literatuur niet ongebruikelijk deze stroming aan te duiden als de practische Kabbala – in tegenstelling tot de theoretische Kabbala van Zuid-Frankrijk en Spanje. Het belangrijkste werk van Eleazar van Worms draagt de titel *Sefer Rôkeach*, d.i. de Apotheker, wat hem Rokeach als bijnaam bezorgd heeft. De treurige toestand, waarin de duitse Joden in die dagen verkeerden, schijnt er oorzaak van te zijn, dat men zich onthield van zeer concrete messiaanse speculaties. Om een *chasid* te zijn, was geen grote geleerdheid – talmoedkennis – nodig. Wel was vereist, dat men bereid was tot een rigoureuze afkeer van alle wereldgelijkvormigheid, tot het verdragen van beledigingen en schande, tot een handelen, dat zo binnen de grenzen der gerechtigheid bleef, dat men af zag van elk mogelijk voordeel, dat uit de letter van de wet te trekken zou zijn. Wie zo de wereld verzaakte, mocht in de toekomst de hemel, waarin hij de heerlijkheid Gods zou aanschouwen, verwachten. Deze levenshouding moest uiteraard gecombineerd worden met een pure liefde voor God, en deze werd weer gestileerd in gebedspractijken. Merkwaardig is, dat juist op dit punt de Chasidim zich overgaven aan allerlei lettermystiek. In deze stroming hadden Notarikon, Gemmatria en Temura juist hier hun domein.

[1] Scholem, opp. cit. p. 84vv.
[2] Epstein, opp. cit. p. 185.

Een merkwaardig aspect van de *chasiduth* is, dat men een uitgewerkt penetentiesysteem kende, waarbij men tot in lichamelijke kwellingen ging. De parallel met de middeleeuws-christelijke levenshouding is hier opvallend. Wie zo, in alle gestrengheid, de *chasiduth* in practijk bracht, mocht hopen op de beloning: het visioen van Gods Heerlijkheid, van de *kabod*, reeds in het heden te aanschouwen.

Zette het Chasidisme in Duitsland de Merkaba-mystiek voort, in Zuid-Frankrijk, in de Provence, vond de Beresjit-mystiek haar voortzetting. Ook hier waren oude banden met Babylonië aanwezig en ook hier was de leiding van de beweging sterk gebonden aan een familie. Wat het eerste betreft, de banden met Babylonië schijnen hier nog directer geweest te zijn, dan in het Rijngebied. Daar verliep deze invloed via de italiaanse contacten der genoemde Kalonymus-familie, die onder Karel de Grote – zoals de overlevering wil: op diens verzoek – een school in Mainz stichtte. Over de Provence bestaat een traditie, dat de academie in Narbonne gesticht zou zijn door een babylonische rabbi, Machir, die door kalief Haroen al Rasjid op verzoek van Karel de Grote naar het westen zou zijn gezonden.[1] In dezelfde periode, waarin het chassidisme zich in Duitsland ontplooide, kwamen hier scheppingsspeculaties, die een duidelijke binding aan het Sefer Jesira vertonen, tot grote ontwikkeling. Daarmee zijn verbonden de namen van Jacob ha-Nazir en Abraham ben Izak, vervolgens die van diens schoonzoon Abraham ben David van Posquières, daarna die van diens zoon Izak de Blinde van Posquières, die de grootste vertegenwoordiger uit deze school is en die weer werd opgevolgd door zijn neef Asjer ben David en zijn leerlingen Azriël ben Menachem (ca. 1160–1238, dus tijdgenoot van Eleazar van Worms in Duitsland) en Ezra ben Salomo. Jacob ha-Nazir hield zich diepgaand bezig met vraagstukken met betrekking tot Gods Scheppingsproces. De vraag waar het daarbij om ging was, hoe de oneindige God zich geopenbaard heeft in de eindige schepping. Het antwoord werd gezocht in de richting van een schepping, die zich in vier stadia heeft voltrokken. Eerst is er het scheppingsplan, dat vervolgens met creatieve krachten wordt begiftigd, waarna de vereniging met de stof plaats vindt, zodat als laatste stadium onze wereld in aanzijn komt.[2] Izak de Blinde is in later tijd wel aangeduid als de „vader van de Kabbala''. Hij schijnt zich onder meer te hebben

[1] Epstein, opp. cit. p. 185.
[2] zie Epstein, opp. cit. p. 223.

beziggehouden met het probleem van de zielsverhuizing.[1] Azriël kleedde de gedachten van de zuidfranse school in filosofisch gewaad. Het grote probleem voor hem is ook weer de vraag naar de relatie tussen God, die *En Sof* (zonder einde, de Eindeloze) is, en de eindige, niet volmaakte wereld. Azriël woonde in Gerona, in Catalonië, waar R. Mozes ben Nachman – Nachmanides – geboren is en zijn eerste periode als leraar heeft doorgebracht. Of Azriël (gest. 1238) een van Nachmanides' (geb. ca. 1195, gest. ca. 1270 in Palestina) leraren is geweest, is niet zeker; maar ook niet onmogelijk. Hij schijnt hem althans beïnvloed te hebben.[2] En dit was niet zonder belang, want Nachmanides is voor het spaanse Jodendom een figuur van bijzonder grote invloed geworden, en het feit, dat hij niet uitsluitend als een kabbalistisch geleerde werkte, maar toch in ieder geval ook door deze gedachtenwereld was beïnvloed, is ongetwijfeld bevorderlijk geweest voor de spaanse Kabbala.

In Europa is Spanje het land geweest, waar de bij Saädja Gaon (Sura, Babylonië, 892–942) nog maar kort gesponnen en snel weer afgebroken draad der joodse filosofie werd opgevat door achtereenvolgens Solomon ibn Gabirol (ca. 1021–1069), Jehuda ha-Levi (ca. 1086–1145, Toledo) en Mozes ben Maimon (Maimonides, geb. te Cordova, ca. 1134–1204). In dezelfde omgeving werkte Abraham ibn Ezra (ca. 1092–1167) als bijbelgeleerde. Van hen maakten Ibn Gabirol, Jehuda ha-Levi en Ibn Ezra in hun werk gebruik van gegevens, die uit de sector der mystiek of der kabbala, hoe men het noemen wil, afkomstig waren. De eerste combineerde de *sefiroth* met de leer van Gods Wil zo, dat aan de emanatie van de *sefiroth* de uitdrukkelijke wilsdaad van God ten grondslag lag, waardoor deze neo-platonist een zeker evenwicht wist te construeren tussen de emanatiegedachte en het bijbelse scheppingsverhaal.[3] Jehuda ha-Levi besteedde in een van zijn werken aandacht aan het Sefer Jesira.[4] Ibn Ezra hield zich

[1] Müller, opp. cit. p. 73.

[2] zie Müller, opp. cit. p. 73, 77v.; Scholem rekent Nachmanides zonder meer tot de kabbalisten, b.v. Major Trends, p. 125; Müller en Epstein rsp. Jewish Mysticism, p. 77 en Judaism, p. 232, houden het er voor, dat Azriël een van Nachmanides' leraren geweest is. Op dit laatste punt is Solomon Schechter in zijn opstel over Nachmanides in Studies in Judaism I (1945) terughoudender. Men vindt dit opstel ook in de in 1958 verschenen bloemlezing uit Studies in Judaism (New York, Philadelphia, U.S.A.), pp. 193–230.

[3] zie boven blz. 177.

[4] in *Kuzari*, een apologetisch werk, dat geboren is uit de gedachte, dat aanval de beste verdediging is, en dat derhalve de voortreffelijkheden van het jodendom boven het christendom en de islam tracht aan te tonen.

o.a. bezig met letter- en getalspeculaties rondom de Godsnaam, het Tetragrammaton; een zaak, die tot diep in het verleden van het speculatieve jodendom teruggaande wortels heeft. Essenen en Therapeuten schijnen zich daarmee al te hebben beziggehouden. De aristotelicus Maimonides hield zich met deze dingen niet op, al gaf hij wel blijk, er mee op de hoogte te zijn dat ingewijden zich met geheimleer bezighielden.[1]

Nachmanides beïnvloedde, zoals reeds aangeduid, het joods-geestelijk leven in Spanje in het midden van de dertiende eeuw in sterke mate. Sinds het midden van deze eeuw komt de Kabbala in dit land steeds sterker tot ontwikkeling. Slechts twee namen mogen hier genoemd worden: die van Abraham ben Samuel Abulafia (ca. 1240–na 1291) en die van Mozes ben Sjemtob de Leon (gest. 1305).

Abulafia, geboren in Saragossa, emigreerde op achttienjarige leeftijd naar Palestina, doch keerde later naar Zuid-Europa terug. Door twee feiten is hij bijzonder bekend geworden. Had Nachmanides zich gedwongen gezien in 1263 ten overstaan van koning Jacobus I van Arragon een dispuut van vier dagen te houden met zijn voormalige geloofsgenoot Pablo Christiani, welke gedachtewisseling, voorzichtig gezegd, oorzaak werd van zijn vertrek naar het Heilige Land; Abulafia pakte de zaken energieker aan. Aan de vooravond van de nieuwjaarsdag van 1280 trachtte hij Paus Nicolaas III tot het Jodendom te bekeren.[2] Dit kostte hem bijna de marteldood; echter, dezen ontgaan, dook hij in 1284 op Sicilië als Messias op. Gedurende de volgende jaren schijnt hij zijn *Sefer ha-Oth* (Boek van het Teken, of: Boek van de Letter) geschreven te hebben. Niet onmogelijk beïnvloedden zijn pretenties de Joden in Duitsland, vanwaar in 1286 een sterke emigratie naar Palestina onder leiding van R. Meïr van Rothenburg plaats vond. Deze – in onze ogen – fantastische Jood deed een poging alle joodse geleerdheid te verbinden in één eenheid, en dit niet theoretisch, maar existentiëel. Zowel het rationalisme van Maimonides, als de „mystiek", de Kabbala, kon hij verwerken. Doch bezigheid met deze dingen had voor hem slechts het karakter van voorbereiding. Op het terrein der Kabbala was bezigheid met *En Sof* (Gods oneindigheid), met *Sefiroth* (de scheppingsemanaties) en met *ʿIbbur* (de zielsverhuizing) slechts een door-

---

[1] More nebuchim, cap. 71.

[2] Naar het schijnt was de paus juist gestorven, toen Abulafia naar hem op weg was, zie Scholem, opp. cit. p. 128. Niettemin werd Abulafia toch gedurende vier weken in een franciscaner college gevangen gehouden.

gangsstadium, dat leiden moest naar de kennis van de goddelijke namen en inzicht in de speculaties over het Tetragrammaton. En wie over deze kennis beschikte, zou kunnen profeteren. Dat Israël lijden moet, is naar Abulafia's mening, gevolg van het feit, dat men Gods ware naam vergeten is; kennis daarvan zal echter verlossing brengen. Moge het ons bijna ongeloofwaardig voorkomen, dat een Jood op weg is gegaan om de Paus te bekeren, bij nader overwegen zal men toch moeten toegeven, dat de kabbalist Abulafia hierbij gepoogd heeft, zich als een profeet te gedragen; en reminiscenties aan Johannes de Doper dringen zich – weliswaar niet op het punt van het raissonnement, maar toch wel op dat van het gedrag – op!

Hoe belangwekkend de figuur van Abulafia ook moge zijn[1], belangrijker is Mozes de Leon. Over diens leven is niet bijzonder veel bekend. Geboortig uit Leon woonde hij later o.a. in Guadalajara en Avila. Hij stierf, in 1305, op reis naar huis in Arevalo; en was de auteur van enkele kabbalistische geschriften. Zijn bekendheid dankt hij echter aan connectie met een van de hoofdwerken uit de gehele Kabbala. Op enigerlei wijze heeft hij iets te maken gehad met het *Sefer ha-Zohar*, het ,,Boek van de Glans''. Moge dit al zeker zijn, het is evenwel niet eenvoudig nauwkeurig te bepalen, welke de relatie van Mozes de Leon met de Zohar geweest is. In het jaar van Mozes' dood kwam de kabbalist Izak ben Samuel van Acco, die deze plaats in 1291 na de herovering door de mohammedanen verlaten had, uit Italië naar Spanje. Hier vernam hij geruchten omtrent een oude *midrasj* (d.w.z. een werk met Schriftuitleg) van Simeon ben Jochai, d.i. de beroemde R. Simeon uit de Misjna, die tussen 130 en 160 na Chr. werkte. Het boek zou door Nachmanides ontdekt en naar Spanje gezonden zijn. Bij nader onderzoek bij de weduwe van Mozes de Leon beweerde deze laatste echter, dat wijlen haar man er de schrijver van was geweest. Hiermee zijn de uitersten aangegeven, waartussen de vragen van de Zohar-critiek zich sinds het begin van de veertiende eeuw tot nu toe bewogen hebben. Critiekloze kabbalisten hebben het werk aanvaard voor datgene, waarvoor het zich uitgaf: een document uit de misjna-periode, dat de esoterische leringen van de schriftgeleerden uit de eerste helft van de tweede eeuw weergeeft. Zij, die minder verrukt waren van de kabbala hebben er tegen gewaarschuwd. Alleen al het taalgebruik van de Zohar maakt hoge ouderdom vrijwel zeker onmogelijk. De Zohar bestaat uit een commentaar op de

[1] Scholem wijdt een heel hoofdstuk aan deze figuur!

wekelijkse synagogale thora-lezingen, aangevuld met verscheidene andere tractaten als *Sifra di-Seniutha* (Boek van het Geheimenis, handelend over het scheppingsmysterie, de menselijke ziel, de verhouding geest-stof), *Idra Rabba* en *Idra Suta* (de Grote en de Kleine Vergadering, eveneens over het scheppingsmysterie etc. handelend); voorts, verspreid door het gehele werk, de *Ra^cja Mehemna* (de Trouwe Herder – d.i. Mozes – dat vooral geboden en verboden behandelt), de *Midrasj ha-Ne^celam* (Verborgen Midrasj: Gemmatria), *Sitre Tora* (Geheimenissen van de Tora: angelologie en speculaties rond Gods Naam), *Hekaloth* (Paleizen: hemel- en hellebeschrijvingen), *Tosefta* (Toevoegingen, met verwijzingen naar de sefiroth) en nog verschillende andere tractaatjes en aanvullingen. De vraag is: zijn al deze schrifturen, die in de Zohar zijn opgenomen en verwerkt afkomstig uit dezelfde tijd? Sommigen ontkennen dit. En zo ja, zijn ze dan, althans voor het overgrote merendeel, het werk van één man? Scholem neemt dit laatste aan.[1] Of kan er slechts sprake zijn van een verzamelaar, hetzij van stukken uit verschillende perioden, hetzij van contemporaine werken? En wie was die ene, die achter de editie van het geheel schuil gaat; was dat werkelijk Mozes ben Sjemtob de Leon? Of heeft hij als tussenpersoon voor een ander gefungeerd? Zeker is, dat bij kabbalisten uit Castilië tussen 1280 en 1290 citaten uit de Zohar beginnen te verschijnen. Doch dit feit laat nog tal van constructies ten aanzien van de inleidingsvragen rondom de Zohar toe. Scholem neemt, op grond van bekendheid van de auteur met in het midden der dertiende eeuw verschenen geschriften, en dit gecombineerd met berekeningen omtrent de messiaanse tijd in de Zohar, de jaren 1275 tot 1286 als periode van ontstaan aan.[2]

In de eerste tijd na zijn publicatie heeft het Boek Zohar vooral de Kabbala in Castilië beïnvloed; terwijl, naar blijkt uit een mededeling van bovengenoemde Izak van Acco, voor de catalonische kabbalisten het Boek *Bahir* het standaardwerk was.[3] Dit werk schijnt wat ouder dan de Zohar, het is bescheidener van opzet, doch het heeft als de Zohar de vorm van een midrasj en is eveneens een compilatie. Uit Babylonië afkomstige geschriften schijnen daarvoor het materiaal geleverd te hebben. Vermoedelijk is het ontstaan in de Provence, hetgeen ook zijn invloed op de kabbala in Catalonië verklaart.[4]

---

[1] Opp. cit., pp. 156–204; met name p. 193. [2] Opp. cit. p. 186vv.
[3] Citaat bij Scholem, opp. cit., p. 384, noot 127.
[4] Zie Scholem opp. cit., p. 74v. en Müller, opp. cit., p. 84v. voor het Sefer Bahir. Dat er gemakkelijk contacten tussen de Provence en Catalonië konden ontstaan, ligt voor de hand op grond van de geografische ligging van beide gebieden.

De Zohar is een grote samenvatting en verwerking van talloze gedachten, die tot op het tijdperk van zijn ontstaan waren uitgesproken. Toch is het ook weer niet zo, dat de Zohar het boek zou zijn, „waar alles in staat". Op het vraagstuk van de zonde b.v. gaat de Zohar niet zo uitvoerig in als andere kabbalistische werken uit die tijd.[1] Een samenvatting van de leer van de Zohar is niet eenvoudig te geven. Het is nu eenmaal een soort commentaar. Wel kan men natuurlijk aanduiden, wat bij de toelichting op de bijbelteksten belangrijke gezichtspunten zijn. Ten aanzien van de exegetische methode kan men opmerken, dat iedere wijze van schriftuitleg den auteur welkom is, als die maar voert tot een mystiek verstaan van de Schrift binnen het raam van de kabbalistische traditie.

Axioma voor de auteur van de Zohar is Azriël's conceptie van God als de *En Sof*. In *En Sof* nu vindt een ontvouwingsproces plaats, dat tot schepping voert. Want, hoewel de schepping een zaak van het Woord is (III, 10–11; I, 16b; II, 136b–137), is het allerminst zo, dat *En Sof* een woord spreekt en dat er dan als gevolg daarvan een zichtbare wereld verschijnt, zoals wij die kennen. Eigenlijk is de zichtbare schepping een tamelijk secundaire kwestie. Belangrijk is, dat het gaat om het tot aanzijn komen van een geheel, dat een „boven" en een „onder" heeft. In de „bovenwereld" gebeurt iets, en daarmee correspondeert iets in de „wereld beneden", d.i. onze wereld. Wat in die „bovenwereld" plaats vindt blijft echter onderworpen aan de samenbundelende eenheid van God, terwijl er in de „wereld beneden" ruimte voor differentiatie en separatie is.[2] Nu mag men „bovenwereld" in dit verband niet verstaan als een hemel met engelen etc., èn „wereld beneden" als een zichtbare aarde met mensen, want dat is niet de bedoeling van de auteur. De „wereld boven" is *En Sof*, die zich ontvouwd heeft, de „wereld beneden" datgene, wat niet in *En Sof* zelf is besloten, dus engelen even goed als mensen. En hoe secundair daarbij het zichtbare, het materiële is, blijkt wel uit de laatste zinsneden van I, 19a, waar gezegd wordt, dat de mens, in tegenstelling tot de hemelwezens, iedere dag bekleed wordt met een buitenste bedeksel. 's Nachts is hij vrij daarvan, 's morgens wordt hij er weer mee bedekt. Men zou kunnen zeggen: ontwaken is niets anders dan voor een aantal uren een overall[3] aantrekken. Toch dient men zich er voor te hoeden deze materiële overall als volkomen quantité négligeable

[1] Hierop wijst nadrukkelijk Scholem, opp. cit., p. 231vv.
[2] Zohar I, 240b, 241a; zie ook I, 53a. [3] zie I, 20b!

te beschouwen. Dat blijkt uit het feit, dat het lichaam beschouwd wordt als de *k^elifa* van de geest.[1] Zo'n *k^elifa* is een schaal, een schelp. Het scheppingsproces begint n.l. bij de beweging van een punt in God; we komen hierop beneden terug. Nu vormt dat eerste bewegende punt het primordiale licht, binnen in Gods wezen. Het beweegt zich binnen een ,,Paleis'', binnen een *Hekal* – één van de elementen uit de Merkaba-mystiek in de Zohar! Dit paleis is de bekleding er van, de *k^elifa*. Van dat ,,Paleis'' is het Eerste Scheppingslicht de bekleding (*k^elifa*), en zo volgt daarop weer een volgende bekleding etcetera. Wat bekleding is voor een voorafgaand verschijnsel in het scheppingsproces, is geest voor het volgende, en dat volgende verschijnsel is dan ook weer *k^elifa* van het voorafgaande. Zo is het menselijk lichaam *k^elifa* van de menselijke geest. De demonen zijn echter zonder *k^elifa*. In 147b/48a wordt dit op interessante wijze toegelicht.

Zohar neemt hier een oud-synagogale uitleg op, dat n.l. de demonen geschapen zijn op het moment, dat de sabbath aanbrak. Daardoor bleven zij zonder lichaam, hetgeen aanduidt, welk een eerbied God zelf voor zijn sabbath had: liever liet hij iets onvoltooid dan dat Hij zijn sabbath zou ontheiligen. Een mooi thema voor een preek in de synagoge over de sabbathsheiliging.[2] Zohar verbindt daaraan echter verdere consequenties: omdat zij beneden onvolmaakt zijn, *zijn ze het boven ook*; de Heilige Naam rust niet op hen, wijl deze nooit op iets onvolmaakts rust. Zij komen voort uit de ,,linker zijde'' (48a boven) en als onvolmaakte wezens uit de linkerzijde betekenen zij een groot gevaar voor de wereld. Want met hen komt de gehele ,,linkerzijde'' in beweging.

Wat is deze linkerzijde? Om dat te verstaan moeten wij terugkeren naar het ontvouwingsproces in God, in *En Sof*.

Vanuit de beweging van een punt in *En Sof* ontstaan er achtereen een tiental ontvouwingsstadia in God, die ieder voor zich een zelfstandig bestaan hebben, doch met elkaar verbonden blijven, deel aan elkaar hebben, elkaar kunnen representeren. Dit tiental emanatiestadia is niets anders dan het tiental *sefiroth* uit de oude joodsmystieke theologie; Zohar gebruikt deze term echter nauwelijks.

---

[1] I, 20a.

[2] Beresjit Rabba VII, 5. Deze traditie staat op naam van R. Osjaja uit de eerste helft van de derde eeuw, dezelfde, die wij boven, p. 177 ontmoetten in mogelijk verband met het Sefer Jesira. Het is echter opmerkelijk hoeveel van de demonologie van de Zohar we reeds kunnen vinden in de pseudepigrafische literatuur. Een compact overzicht van de voorstellingen omtrent de demonen, vooral in de pseudepigrafie, treft men aan bij Bonsirven, Le Judaisme Palestinien, I, 239vv.

Het is echter in de literatuur gebruikelijk ze desondanks toch als de sefiroth aan te duiden. Met elkaar zijn ze als een zich vertakkende boom, of als leden van een lichaam[1]; ze komen uit elkaar voort en worden als volgt in schema gebracht – waarbij opgemerkt zij, dat niet altijd dezelfde namen gebruikt worden en dat ook het systeem niet altijd op dezelfde wijze is opgebouwd –:

Inzicht (*Bina*)	KROON (*kether*)	Wijsheid (*chokma*)
Vreze (*pachad*)	SCHOONHEID (*Tifereth*)	Genade (*chesed*)
Majesteit (*Hod*)	Fundatie (*Jesod*)	Overwinning (*Nesach*)
	KONINGSCHAP (*Malkuth*)	

Over en weer is er tussen deze sefiroth een verhouding van „Vaders'' en „Moeders'', doch bijzonder belangrijk is de horizontale verdeling: de rechterkolom is mannelijk en licht, de linker kolom is vrouwelijk en haar licht is duisternis. De centrale kolom, de centrale pilaar, houdt alles in evenwicht en bijeen.[2] De schepping, die de Schrift verhaalt vangt aan – „in den beginne'' – bij *chokma*, daaruit komt *bina* voort. De volmaakte schepping is mannelijk en vrouwelijk beide.[3] „Rechts'' – „links'' en „rechts'', „duister'' en „licht'', worden eenvoudig termini technici – is niet alleen de zetel van het licht, doch ook van de harmonie; in „Links'' zetelen behalve duisternis ook disharmonie en scheiding en „Links'' verlangt in „Rechts'' binnen te dringen.[4] In „Rechts'' ligt de goede aandrift, in „Links'' de boze.[5] Psychologisch kiest de Zohar voor een driedeling, die echter weer wordt opgevangen in een tweedeling: de mens heeft

[1] Zohar III, 296a.
[2] I, 17a; 37a/b.
[3] I, 55b; zie ook I, 31b.
[4] I, 17b, zie ook I, 17a.
[5] I, 49b.

n^{e}sjama, *ru^{a}ch* en *nefesj*. *N^{e}sjama* verenigt zich met *ru^{a}ch*; *ru^{a}ch* met *nefesj*. *N^{e}sjama*, die in het karakter zetelt, tracht een mens naar het edele en goede te trekken en voert tot heiligheid; *ru^{a}ch* en *nefesj* duiden de intellectuele en vitale capaciteiten van de mens aan. Wie niet naar gerechtigheid streeft is slechts met beide laatsten begiftigd, of, beter, niet meer met *n^{e}sjama*. De hemelse hulp wordt van hem weggenomen.[1]

Moge de Zohar nu al geen uitgewerkte en nauwkeurig omschreven zondeleer geven, de hoofdlijnen zijn, m.i., toch wel duidelijk. Het scheppingsproces is in eerste aanleg een proces van ontvouwing binnen God zelf, doch deze ontvouwing in het goddelijk wezen heeft tegelijkertijd een creatief naar buitentreden tengevolge. In God begint een punt te bewegen. Deze beweging voert in het goddelijk wezen zelf tot Chokma – wijsheid –. Doch tevens betekent deze beweging, dat er een ,,Paleis'' gecreeërd wordt, dat een *k^{e}lifa* voor Gods inwendig licht vormt. Op deze *k^{e}lifa* volgt die van het eerste Scheppingslicht, waarin God scheiding aanbrengt tussen licht en duisternis. Doch uit de Chokma komt de Bina voort, en ook zij verhouden zich weer als licht en duister. De zelfontplooiing Gods brengt ontplooiing naar buiten met zich mee. Echter, deze zelfontplooiing Gods vormt ook het zwakke punt: een bepaalde groep van zijn zelfontplooiingen is vrouwelijk, duister, disharmonisch geaard en op scheiding gericht. Daarin ligt dan ook de kwade aandrift en deze groep wil zich in de plaats van de mannelijke ontplooiingen stellen, die licht en harmonie vertegenwoordigen en daarom de goede aandrift in zich dragen. De ,,Centrale Pilaar'' houdt beide in evenwicht. Zo blijft God goed. Maar in de naar buiten getreden creaties vindt iets anders plaats. Aan de periferie klopt de ,,*kl^{e}ifa*-opzet'' niet meer; of anders gezegd: toen de sabbath aanbrak, zijn er onvolmaakte wezens geschapen, die de ,,Linkerzijde'', de vrouwelijke, disharmonische kant in beweging hebben gebracht, omdat zij onvolmaakte wezens uit de linkerzijde waren. Doch dan trekt de Centrale Pilaar – en daarmee de in een harer sefiroth verblijfhoudende *Sjechina*, Gods openbarende tegenwoordigheid in de geschapen wereld[2] – zich terug.[3] En de mens, om wiens wil de aarde geschapen is[4], verandert dan van aangezicht.[5] Voordien was de mens een drager van het beeld en de gelijkenis Gods; doch dan verandert het uiterlijk van de mens in een ander, n.l. in dat, dat *wij* kennen en dat de dieren des velds vrees in-

[1] I, 62a.
[2] I, 28a.
[3] I, 27b; 56b.
[4] I, 97a/b.
[5] I, 71a.

boezemt (naar Genesis 9:2). Vanuit het gezichtspunt van de mens betekent dit alles, dat hij bezocht wordt door de demonen, die hem tot het kwade brengen[1], en voor de practijk van het leven betekent dit, dat de mens de *Tora* van zijn „Meester"[2] gaat overtreden. De slang, bereden door de demon Samael, is dan ook de engel der verwoesting, die het „einde van links" brengt voor de mens en hem wanhopig maakt.[3] Er is echter ook een „einde van rechts" en dat schenkt Opstanding en Rust in de Komende Wereld.[4] Psychologisch vertaald is het in deze dingen de vraag, of een mens beheerst wordt door verstand en vitale kracht, dan wel of de goddelijke gave van de *nesjama* een rol in zijn leven speelt.

Niet ontkend kan worden – Scholem legt daar terecht de nadruk op[5] – dat voor de Zohar het kwaad iets is, dat reeds in Gods schepping is ingeweven. Men zou, mutatis mutandis, van een soort supralapsarisme in de Zohar kunnen spreken.

Müller heeft niet ten onrechte opgemerkt, dat voor de Zohar de geschiedenis min of meer met de zondeval van de eerste mens begint.[6] De mens krijgt immers de gedaante, waaronder wij hem kennen, eerst na dit, Gods schepping ook in haar uiterlijke verschijning verstorend, gebeuren. De weg van de geschiedenis is echter de weg naar een voleinding der wereld, waarin God oud geworden zielen vernieuwen en de wereld verjongen zal en ook nieuwe zielen zal scheppen. De werelden zullen dan ineen gevoegd worden, Gods heerlijkheid zal zich aan de wereld hechten en er zal Sabbath wezen. Volmaaktheid zal boven en beneden heersen.[7]

Op die weg van de geschiedenis naar het wederherstel aller dingen staat het volk Israël, het volk dat het Verbond draagt, dat in Torastudie, offerdienst, gebed, onderhouding van de feesten en vooral van de sabbath, meewerkt met God om het einddoel te bereiken. Tot het herstelde Israël met zijn Messias, zullen de volken komen. Echter, diegenen uit Israël, waarin dit volk zijn doel bereikt, de rechtvaardigen, zijn zelf „de vruchten van Gods handwerk".[8]

Men kan de Zohar diep-religieuze gedachten moeilijk ontzeggen. Evenmin kan men betwisten, dat deze diepe gedachten vaak in een wonderlijk kleed zijn gehuld. Het schijnt evenwel onbillijk zo zeer op het kleed te staren, dat de persoon, die er mee bekleed is, over het

[1] I, 19b; 55a.
[2] I, 71a.
[3] I, 62b.
[4] I, 63a.
[5] Opp. cit., p. 231vv.
[6] Opp. cit., p. 108.
[7] Zohar I, 119a; III 260b.
[8] I, 82b.

hoofd gezien wordt; waarbij niet vergeten mag worden, dat ook dit kleed zelf uiting van een rotsvast geloof is: van het geloof nl. dat God zich in het geschreven woord heeft geopenbaard.

Het Boek Zohar was wel het belangrijkste, doch niet, zoals reeds aangeduid, het enige literaire product der kabbala uit de jaren tegen 1300 in Spanje. Het vormt ook niet het eindpunt der Kabbala. Hoewel de leringen van de Zohar vanuit Spanje naar alle windstreken verbreid werden, heeft de voortzetting van deze mystieke speculaties vooral in Palestina, in het galilese plaatsje Safed plaats gevonden. Toen het Iberische schiereiland onder allerkatholiekste vorsten geen plaats meer had voor de Jood, stond het rijk der Turken in zekere mate voor hen open en kon zich in de 16e eeuw in Safed een centrum van joods denken ontwikkelen.[1] Hier verbleef sinds 1535 de befaamde auteur van de Sjulchan Aruch – een handboek voor de halacha, de „gedragsleer" –, Josef Caro, die zich bij het nemen van persoonlijke beslissingen in zijn leven alsook bij het oplossen van moeilijke halachische kwesties, op mystieke wijze, door visioenen, geleid wist. Hij stierf er in 1575, op zevenentachtigjarige leeftijd. Van zijn leerlingen was R. Mozes Cordovero (1522–1570) de grote mysticus; men kan hem beschouwen als de encyclopedist van de oudere Kabbala. In zijn werk *Pardes Rimmonim*, Tuin der Granaat-

[1] Dit heeft in enkele gevallen aanleiding gegeven tot loftuitingen van het toenmalige Jodendom op Turkije; zie H. Graetz, Geschichte der Juden, IX, p. 29v., S. Schechter, Safed in the Sixteenth Century, in: Studies in Judaism II, 1908, in de bloemlezing zie boven, p. 180, noot 2 opgenomen op p. 231–297. In dit verband rijst m.i. de vraag, of Luther's latere afkeer van de Joden (zie b.v. Roland H. Bainton, „Here I Stand, a Life of Martin Luther, New York, 1955, p. 296vv, en W. J. Kooiman, Luther, zijn weg en zijn werk, Amsterdam 1959, p. 169vv.) wel alleen geweten zal moeten worden aan hun onbekeerlijkheid in zijn ogen. Zouden lofprijzingen op Turkije als die van een bekend joods schrijver uit die tijd als Samuel Usque: „Groot is Turkije,... daar staan de poorten der vrijheid en gelijkgerechtigheid voor de ongehinderde uitoefening der joodse godsdienst altijd open voor Israel..." (geciteerd bij Schechter, p. 231v.) niet sterk verdenkingwekkend gewerkt hebben in de oren van niet-Joden? Wanneer er door Joden zo gesproken is in een tijd, dat men even voorbij Wenen in Turkse handen viel, kan men wel iets van de houding van Luther en zijn tijdgenoten verstaan. Overigens vormt dit – als mijn vermoeden juist is – een tragische loop der geschiedenis: Joden werden pro-Turks als gevolg van de vervolgingen door de allerkatholiekste spaanse vorsten, en juist daardoor moesten de verhoudingen in Duitsland wel slecht, en die in Spanje nog slechter worden. In de jaren rondom 1530 was er een neiging tot emigratie naar (turks) Palestina onder de duitse Joden. De familie van de nog te bespreken R. Luria emigreerde toen. Aanleiding daartoe was een brief van een zekere Jozef Sarphati, die daarin sprak over het gelukkig lot van de Joden onder de Halve Maan vergeleken met dat van die onder het Kruis (zie Schechter, Safed, in de bloemlezing, p. 270). Doch in 1526 wonnen de Turken de slag bij Mohacz en in 1529 lagen zij voor Wenen! De ervaringen waren echter ook weer niet overal even goed voor de Joden in Mohammedaans gebied. Zo schijnt men b.v. Safed als centrum gekozen te hebben, omdat de verhoudingen in Jeruzalem aanzienlijk moeilijker waren (Schechter, ibid., p. 235).

appelen, geeft hij echter niet alleen een min of meer systematische uiteenzetting van de leer van de Zohar, doch tracht hij in het bijzonder het leerstuk van de sefiroth ook verder tot ontwikkeling te brengen. Deze laatste zijn voor hem *kelim*, vaten, werktuigen, waarin de Godheid functionneert in de veelheid van de voor ons waarneembare werkelijkheid; hetgeen Cordovero echter zo uitwerkt, dat men hem eerder een panentheïst dan een pantheïst dient te noemen. Zijn inzichten schijnen wel van grote invloed op onze nederlandse, joodse filosoof, Baruch d'Espinoza, Benedictus Spinoza, geweest te zijn.

In de laatste jaren van Cordovero's leven vestigde zich te Safed de man, die Cordovero slechts enkele jaren overleefd heeft; die ongetwijfeld geen leerling van Cordovero is geweest in de gebruikelijke zin van het woord, maar die toch ook wel het nodige aan hem te danken heeft gehad; en die men pleegt te beschouwen als de grondvester van de nieuwere Kabbala: R. Izak Luria, geboren te Jeruzalem in 1534, gestorven te Safed ca. 1572, afkomstig uit een duitse emigrantenfamilie, waarschijnlijk uit het Rijngebied, waaraan hij zijn naam Izak Asjkenazi dankt. Het belang van Luria is zo groot geweest, dat hij de bijnaam *ari*, Leeuw, kreeg. Na de Zohar gelezen te hebben moet hij een dertiental jaren als kluizenaar ergens aan de oevers van de Nijl doorgebracht hebben. Gedurende deze periode beleefde hij in intense mate, wat de Zohar over de ziel leert: zij verkeert 's nachts in hemelse gewesten. Daar hoorde hij allerlei goddelijk onderwijs, waarbij de „auteur van de Zohar" – naar de Zohar zelf wil – R. Simeon ben Jochai zijn leidsman was. Van Izak Luria wordt verteld, dat zijn geboorte is aangekondigd door de profeet Elia, die zijn vader opdroeg hem Izak te noemen, en dat de jonge Izak op achtjarige leeftijd de jeruzalemse geleerden in discussies op het stuk van talmoedische geleerdheid verre overtrof. Weinig schijnt hij geschreven te hebben, wat we over hem weten treffen we voor het overgrote deel aan in de werken van een van zijn „Leeuwenwelpen", Chajjim Vital Calabrese (1543–1620). Waar precies de zelfstandigheid van Luria op het punt van de verdere ontwikkeling van de kabbala te zoeken is, kan men niet gemakkelijk uitmaken. In ieder geval komt het leerstuk van de *simsum*, de concentratie, waaraan onder meer Luria's naam verbonden is, reeds zeer in nuce bij Cordovero voor.[1] Deze concentratie is een daad van *En Sof*,

[1] zie Schechter, opp. cit., p. 272.

waardoor ruimte ontstaat, waarin de wereld geschapen kan worden. Hoe eenvoudig deze formule ook schijnt, hiermee is door Luria niettemin iets van het hoogste belang gezegd, want allereerst wordt op deze wijze de ruimte zelf een schepping Gods, terwijl daarnaast door deze *simsum* de zelfstandigheid van het schepsel beklemtoond wordt, waardoor de kabbala een meer theïstische richting kan krijgen en gevaren van pantheïsme tot op zekere hoogte worden afgeschermd.[1] De gedachte van de Zohar, dat de tegenstelling goed–kwaad in feite in de schepping ingeweven is, wordt door Luria ook uitgewerkt. In de geschapen ruimte treedt namelijk het licht van *En Sof*, het eerste Scheppingslicht, naar buiten. Dit wordt gedragen in de *kelim*[2]; enkele van deze kunnen echter de druk, de spanning van het goddelijk licht niet verdragen. Door het ,,breken van de vaten'', de *sjebirath ha-kelim*, die daarvan het gevolg is, ontstaat in de schepping de wanorde; Gods licht raakt verstrooid. Een nieuwe lichtimpuls roept de *parsufim*, verscheidene vormen waarin God zich openbaart, in het aanzijn, als b.v. de Barmhartige, de Vader en de Moeder, de Ongeduldige. Dit gehele gebroken scheppingsproces, dat eigenlijk een verbeelding is van de gedachte, dat het Oneindige niet eindig worden kan zonder dat er spanningen optreden, vraagt om *tikkun*, herstel. Ook dit herstel loopt in de war, en wel door de zonde van de Eerste Mens; het gaat niettemin echter voort. Practische devotie, maar ook *kawwana*, bespiegeling, vormen hierin factoren; daarnaast is er de *ibbur*, d.w.z. de indaling van de ene ziel in de andere, waarbij twee mogelijkheden aanwezig zijn: of de reeds meer volmaakte ziel van een gestorvene helpt de zwakke van een nog levende, of omgekeerd, de zwakke ziel van een gestorven broeder krijgt de mogelijkheid tot versterking door samen te mogen werken met de krachtige van een nog levende. De Messias zal het *tikkun*-proces voltooien.

Vanuit Palestina verspreidde de nieuwere kabbala zich, voornamelijk via Italië, weer in Europa. Slechts enkele namen mogen genoemd worden: In Italië werkte Mozes Zacuto (geboren 1625 in Amsterdam, gestorven 1697 in Mantua, tijdgenoot van Spinoza), die de kabbala parallel aan de Misjna trachtte te systematiseren. Uit Padua was afkomstig Mozes Chajim Luzzatto (1707–1747), die gedurende enige tijd in Amsterdam woonde en later naar Safed emigreerde, een vruchtbaar schrijver op het terrein der kabbala. In

---

[1] Scholem legt hierop nadruk, opp. cit., p. 262.
[2] zie boven, p. 190.

Polen werkte Jesaja ha-Levi Horowitz (1570–1630), die met zijn boek *Sjene Luchoth ha-Berith*, de Twee Tafels van het Verbond, grote invloed in kabbalistische richting verkreeg onder het eenvoudige joodse volk. In Duitsland verspreidde R. Nathan Adler (1741–1800) in het laatste gedeelte der achttiende eeuw nog de mystiek van Luria.

Reeds vroeg komt men in de mystieke stromingen binnen het jodendom het verschijnsel van scheppingsmagie tegen.[1] Met behulp van mystieke speculaties, bij voorkeur letterspeculaties met betrekking tot de godsnaam, meende men tot scheppingsdaden in staat te zijn. In de zestiende eeuw kwam deze gedachte in Duitsland weer sterk naar voren en oefende van daar invloed uit in geheel Oost-Europa. Zulke wonderdoeners heetten *baᶜale Sjem*, „machthebbers door de (Heilige) Naam”. De bekendste van deze figuren is geworden Israel ben Sjemtob (1700–1760, Polen), die kortweg altijd wordt aangeduid als Baäl Sjem, vaak nog verkort tot Besjt. Uit de kring zijner volgelingen groeide het nieuwere Chassidisme[2], dat men zeker niet als een lijnrechte voortzetting van de kabbala kan beschouwen, doch dat toch sterke wortels in de kabbalistische theologie heeft. Dit nieuwere chassidisme kreeg het binnen het jodendom zelf zwaar te verduren: enerzijds was daar het verzet van het trouwe talmoed-jodendom, dat zich groepeerde rond R. Elija ben Solomon van Wilna, de Gaon (1720–1797); terwijl anderzijds het jodendom van de „Aufklärung”, waaraan de naam van Mozes Mendelssohn (1729–1786, de grootvader van de componist Felix Mendelssohn-Bartholdy) is verbonden en waaruit in de vorige eeuw de grote joodse historici als Graetz, Zunz en Geiger voortkwamen, niet gunstig tegenover deze mystici stond. Aan het verzet van deze laatste zijde zijn ongetwijfeld niet alleen intellectuele, doch ook sociologische factoren debet geweest.

Rondom de Kabbala... Als samenbundelende titel gebruikte ik de aanduiding Kabbala om in een schetsmatige lijn uit wat men de joodse mystiek pleegt te noemen vooral datgene naar voren te halen, wat tot de Kabbala voerde en wat men tot de Kabbala zelf rekenen kan. In een schets gaat het altijd om een paar wezenlijke lijnen; een

[1] zie boven, p. 177.

[2] Voor het oudere Chassidisme zie boven, p. 10. Zie ook Schechter's opstel in Studies in Judaism I, in de bloemlezing p. 150–189. en uiteraard Scholem, opp. cit., pp. 325-350.

enkel detail kan ook wel eens wat meer worden uitgewerkt; er blijven echter ook altijd lijnen weg. Rondom de Kabbala zou nog veel meer te noemen zijn. Het joodse leven heeft aan de joodse „mystiek" in het algemeen – en daarbij ingesloten de Kabbala – veel poëzie, veel gebeden, ook veel ritueel te danken. Rabbi's, wier namen met de „mystiek" verbonden zijn hebben ook altijd het nodige te maken gehad met messiaanse bewegingen: reeds bij R. Akiba, die de opstand van Bar Kochba (132–135) steunde, begint dit. Gaarne gaven zij zich ook over aan berekeningen omtrent de komst van de Messias, hoewel zij bepaald niet alleen.[1] Dit soort gespeculeer, de magische trekken die hier en daar voorkomen, en in het algemeen, de aanwending van dit soort methoden om wat men eigenlijk zeggen wil uit Gods Woord af te kunnen leiden, hebben het woord Kabbala een enigszins onaangename klank gegeven. Men dient echter, als boven reeds aangeduid, zich niet te laten obsederen door dit uiterlijk, waardoor men het eigenlijke over het hoofd gaat zien. Dit eigenlijke is een beleven van en een leren over de wondere mysteriën van God, die Heilig, Almachtig, Oneindig is en die toch iets te maken heeft met een onvolmaakte wereld, die Hij geschapen heeft, en Die met die wereld, waarin Hij zijn volk geplaatst heeft, een doel heeft. De wijze waarop men dit mysterie tracht te beschrijven heeft veel gemeen met wat men als neo-platonisme en Gnosis pleegt aan te duiden. In de literatuur over de joodse „mystiek" treft men de aanduiding „gnostiek" herhaaldelijk aan. Opzettelijk onthield ik me daarvan. Het zal ongetwijfeld zo zijn, dat er in deze stroming van het jodendom contacten over en weer met de Gnosis liggen. Belangrijker dan de richting van dit contact vast te stellen is de zaak zelf eerst eens te zien. Meer wilde ik niet, dan een simpele poging wagen de zaak eens te laten zien.

Wat de personen betreft: Abulafia is in onze ogen een wonderlijke figuur en de faits et gestes van Mozes de Leon rondom de Zohar geven ruimte voor vraagtekens; doch Izak Luria was voor de zijnen een profeet! En om nog eenmaal op de lettermystiek terug te komen: hoezeer daarin het *geloof* in een aanwijzing vanuit de goddelijke wereld opgesloten ligt, kan men bij voorbeeld zien in het leven van de joodse componist Gustav Mahler en in wat daar om heen geweven is.

[1] Men zie voor dit onderwerp A. H. Silver, A History of Messianic Speculation in Israel, 1927, herdruk Boston 1959. Hierin vindt men een overzicht van gemaakte speculaties en berekeningen voor de komst van de messias, alsmede van messiaanse bewegingen vanaf het begin onzer jaartelling tot en met de zeventiende eeuw. Ook het verzet tegen een en ander wordt in een overzicht weergegeven.

Mahler durfde zijn Negende Symfonie niet te schrijven, omdat niemand voor hem van de grote romantische symfonici – Beethoven, Schubert, Bruckner – nog boven dit aantal gekomen was. Hij schreef eerst zijn „Lied von der Erde" en toen zijn negende. Deze negende werd toch het laatste grote werk, dat hij voltooien mocht voor zijn heengaan op 18 mei 1911. Over dit feit is op kabbalistische wijze gespeculeerd. De som van zijn letters van zijn naam weet men te berekenen op 135, de som van deze cijfers 1 plus 3 plus 5 = 9: het getal van zijn symfonieën; en ook is 135 = 9 maal 15, het getal van zijn symfonieën maal dat van de symfonieën plus de grote vocale werken (n.l. 9 symfonieën plus 6 vocale werken, die Mahler zijn roem geschonken hebben.)[1] Als orkestleider gaf de componist-dirigent Mahler de fakkel door aan Bruno Walter, die van uitzonderlijke betekenis is geworden voor de uitvoering van Mahler's nalatenschap. Bruno Walter werd geboren op 15 september 1876 – 15-9-(1876) –, en de som van de letters van zijn naam berekent men weer op 135. Ook in onze tijd zijn er mensen, die in zulk een samentreffen van tekens iets zien. Zou men willen – ik weet niet of dit rond Mahler–Walter gebeurd is –, dan zou men de kabbalistische leer van de *gilgul*, de zielsverhuizing, en van *ibbur*, de zielsdoordringing[2] er nog bij kunnen laten aantreden. En de geschiedenis van de latere chassidim herhaalt zich uiteraard: de Gaonen van Wilna en de Mendelssohn's, die ieder uit eigen beweegredenen van dit soort dingen niets moeten hebben zijn er ook. Gelukkig maar, naar mijn mening: want èn de speculerende *chassid* èn de Gaon van Wilna èn Mozes Mendelssohn, ieder van de drie meent het gelijk aan zijn kant te hebben! Ik wil maar zeggen: de getalspeculatie rondom de relatie Mahler-Walter heb ik niet nodig voor het geloof in Gods leiding ten opzichte van deze mensenlevens.

Maar kan toch misschien niet een christen, die deze dingen te ver gaan, voor deze gedachten van sommige joodse broeders een weinig eerbied hebben, omdat hij er iets in herkent van het eigen geloof in een God, die zich bezighoudt met het dagelijkse leven en werken van zijn schepselen? Zij het ook, dat deze lijn naar onze smaak te ver, en daarmee in het bijgelovige wordt doorgetrokken.

Wie zich met het Nieuwe Testament en het jodendom van de nieuwtestamentische tijd bezighoudt, hoort in de Kabbala af en toe

---

[1] Medegedeeld door Otto Glastra van Loon in Philips Music Herald, Mahler-Chopin-issue, 1960-spring p. 15 van het gedeelte handelend over Mahler.

[2] zie boven, p. 191.

bekende klanken, die verleiden tot het doen van grote beweringen. Uiterste voorzichtigheid is op dit punt geboden. Een zich ontwikkelende lijn vanuit de „intertestamental period" naar de middeleeuwen en later kan men duidelijk waarnemen. In welke mate men gerechtigd is zich langs deze lijnen terug te bewegen, is de grote vraag, die met het tekenen van deze lijn niet tot een oplossing wordt gebracht. Wanneer men, om een voorbeeld te noemen, in de Kabbala hoort over de *Adam Kadmon*, die een cosmische figuur is en in nauw verband staat met de *sefiroth*, dan zal men in de eerste plaats niet mogen vergeten, dat daarnaast ook de *Adam ha-risjon*, de eerste aardse Adam voorkomt en dat de figuur van de *Adam Kadmon* als eerste cosmische mens zo nauw met de leer van de sefiroth samenhangt, dat dit op zichzelf reeds verhinderend werkt om deze figuur in verbinding te brengen met een bepaald punt in de theologie van Paulus. Dat het rabbijnendom omstreeks 70 n. Chr. over esoterische leringen beschikte, is wel zeker. Een schets daarvan te ontwerpen op grond van de latere gegevens blijft een uiterst riskante zaak, al zal ongetwijfeld uit hetgeen in die latere gegevens tot verdere ontplooiing is gekomen, toen reeds een en ander aanwezig zijn geweest.

Doch afgezien van dit alles: de weg die tot de Kabbala geleid heeft, en de Kabbala zelf, is een interessant verschijnsel binnen de geschiedenis van de joodse godsdienst; en dit rechtvaardigt het ook hiermee eens bezig te zijn.

DE REALIS PRAESENTIA BIJ EUCHARISTIE EN AVONDMAAL

DOOR

p. Dr. J. KOBESSEN

Witmarsum

Het verschijnen van het boek ,,Rechtfertigung" van Hans Küng is een gebeurtenis geweest in de verhouding tussen Rome en de Reformatie. De waarde van dit boek is gelegen in de duidelijke en weloverwogen uiteenzettingen van de auctor; maar zeker ook, en dit voor niet geringe mate, in de brief van Karl Barth aan de schrijver, welke als voorwoord in het boek staat afgedrukt.

We kennen de inhoud van dit schrijven: wanneer dit boek van Küng het Concilie van Trente werkelijk naar waarheid weergeeft, dan meent Barth het ,,peccavi" uit te moeten spreken ten opzichte van de Vaders van dit Concilie. Maar, zo gaat het dan verder door, laten we voorzichtig zijn. In de toekomst zou kunnen blijken, dat we toch nog verschillende meningen zijn toegedaan betreffende dit kernstuk van de belijdenis: de Rechtvaardigmaking. ,,Es wird ja noch Einiges brauchen, um von den nun – hoffen wir es – freigemachten Mittelraum aus uns auch die Transsubstantiation und das Messopfer, auch Maria und den unfehlbaren Papst und das Übrige, was wir – entschuldigen Sie, ich habe doch wieder zum ,,Denzinger" gegriffen! – in der Professio fidei Tridentina lesen müssen, einigermaszen einleuchtend zu machen. Aber das sind spätere Sorgen." blz. 14.

Deze regels werden geschreven op 31 januari 1957. Is het te voorbarig, als we ons nu reeds trachten bezig te houden met één van deze ,,spätere Sorgen", n.l. met de Transsubstantiatie en de realis praesentia Christi in Eucharistie en Avondmaal? Toch zou ik in deze richting een schuchtere poging willen wagen.

Als uitgangspunt kan dienen een korte weergave van de traditionele stellingen, waarin de verschillende kerken in de loop der eeuwen zich hebben teruggetrokken.

Rome staat voor, dat in de Eucharistie Christus werkelijk tegenwoordig is, zoals Hij verheerlijkt in de hemel is; dus: met zijn godheid en mensheid.

Deze tegenwoordigheid komt tot stand in de Consecratie door de transsubstantiatie van brood en wijn in het lichaam en bloed van de Heer.

Luther en zijn volgelingen belijden, dat Christus bij het Avondmaal tegenwoordig is met zijn godheid en mensheid.
Men kan echter niet spreken van een transsubstantiatie. Wel van een con-substantiatie. Christus is in het Avondmaal aanwezig krachtens zijn „ubiquiteit" „in et sub pane et vino".

Volgens *Zwingli* moet de tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal zonder meer ontkend worden. Na de hemelvaart is Christus in de hemel en niet meer op aarde. Hoogstens kan men nog spreken van een symbolische tegenwoordigheid. Met de woorden „dit is mijn lichaam" heeft de Heer bedoeld „dit betekent mijn lichaam".

Calvijn verwerpt met grote beslistheid èn de transsubstantiatie èn de consubstantiatie. Maar met even grote overtuiging ontkent hij, dat het teken niet meer zou zijn dan een symbool zonder meer. Het teken beeldt de zaak niet alleen af, maar het vertegenwoordigt haar.
Hoewel niet in zinnelijk-lichamelijke zin is Christus in het Avondmaal werkelijk tegenwoordig. Wanneer de gelovigen de tekenen van zijn lichaam en bloed eten en drinken, eten en drinken zij Christus zelf met de mond des geloofs in de kracht van de H. Geest.

Tot zover de bekende tegenstellingen, die aan duidelijkheid niet veel te wensen overlaten.

In verband met datgene wat volgen gaat, moet hier echter een opmerking, een waarschuwing geplaatst worden.

In het allereerste begin van de Reformatie had men vanzelfsprekend betreffende deze punten geen duidelijk zicht op elkander. Deze stellingname tegenover elkander heeft men ook uitdrukkelijk niet gewenst. Het tegendeel is veeleer waar. Vooral in de laatste jaren is het duidelijk geworden hoe de eenheid tussen de christenen b.v. Calvijn zeer ter harte ging. Zeer gaarne had hij de verbindende factor willen zijn tussen Luther en Zwingli. Dat dit hem niet is gelukt, betekende voor hem een voortdurende pijn.

De stellingname tegenover elkander heeft men eerder elkander opgedrongen, dan dat zij gewenst werd. Zij ontstond in en door de onderlinge strijd. Na een persoonlijk gevecht van man tegen man trok men zich later terug in beschermde legerplaatsen. Daar beraadde men zich over de eigen stellingen en die der anderen. Het gevolg is geweest, dat de strijd, zowel in de verdediging als in de aan-

val, steeds meer het karakter kreeg van een stellingen-oorlog. Met zorg werden de vijandelijke posities opgenomen en bestudeerd. Men bezon zich op de kogels, welke de andere stellingen dodelijk moesten treffen. Zo werden de nodige projectielen op elkander afgevuurd. Maar de gewenste resultaten bleven uit. Door het invoeren van steeds zwaarder geschut werd de onderlinge afstand veel breder. Van een persoonlijke ontmoeting was eigenlijk geen sprake meer. Ondertussen had men voor zichzelf zulke bunkers gebouwd, dat men zich veilig wist tegenover welke vijandelijke aanval ook. En daar men tot zijn verrassing de versterkingen van de tegenstanders onder de kanonades uit eigen geledingen niet zag verdwijnen, heeft men er zich ten slotte maar bij neergelegd. Naar aanleiding van een bepaald gebeuren werd er nog wel eens een aanval gelanceerd. Maar velen haalden daar hun schouders voor op: nutteloos. Anderen wijzen tegenwoordig op de moderne deugd van verdraagzaamheid. En daarmee is een einde gemaakt aan elk krijgsrumoer. Een stilte is hiermede ingetreden. De wilde golven en zelfs de rimpels op het meer dat zulke diepe afgronden verbergt, zijn glad gestreken.

Nu beleven wij een periode, waarin meerderen hun beveiligde posities wel eens wensen te verlaten om een nieuw en een persoonlijk contact op te nemen met de anderen. Dit kan toegeschreven worden aan overmoed en aan nutteloze nieuwsgierigheid. Misschien zit hier meer in dan deze optimisten kunnen vermoeden. Bovendien kan dit streven aangemerkt worden als gevaarlijk: heel wat teleurstellingen zullen zo worden opgeroepen. Maar het zou van de andere kant ook waar kunnen zijn, dat Gods Geest hier op een nieuwe en krachtdadige wijze bezig is.

Zonder de minste twijfel heeft deze openheid een zeer grote waarde. In zijn denken leert men zich los te maken van de antithetische methodes. De anders-denkende wordt meer bezien in zijn eigenwaarde. Dit brengt met zich mee een geheel nieuwe bezinning op eigen geloofsleven en theologie. Wie dit eenmaal ervaren heeft, weet welke verkwikkingen daarin besloten liggen.

Dit geldt voor de verhouding tussen Rome en de Reformatie als geheel; maar tevens voor de verhouding tussen de verschillende kerken binnen de Reformatie. Wanneer de vrijgemaakten zich weer gaan verenigen met de gereformeerde kerken zal dit voor de betrokkenen, maar ook voor vele buitenstaanders, een grote vreugde zijn. De tijd, dat men zich verheugde over de splitsingen bij de an-

der, is zeer zeker voorbij. Zulk een eenheid komt ook niet tot stand door het hanteren van een grootste gemene deler. Veeleer komt zij voort uit een beter en dieper verstaan van de Openbaring.

Het zelfde kan ook gezegd worden van de Consensus over het Avondmaal tussen de Nederlandse Hervormde en de Evangelisch-Lutherse Kerk. En hiermede zijn we na een wat uitvoerige uitweiding weer teruggekomen bij ons onderwerp: de realis praesentia bij Mis en Avondmaal.

De vraag dringt zich nu op: welke zijn de nieuwe uitzichten op elkander, in wier licht de N.Hervormde en de E.Lutherse Kerk elkander als ware Kerk hebben leren herkennen in de leer betreffende het Avondmaal.

Hierover worden we uitmuntend voorgelicht door twee personen, die zeer intens betrokken zijn geweest bij deze Consensus en daarvan een Explicatio hebben gepubliceerd: „Hervormd-Luthers Gesprek over het Avondmaal'', door Dr. C. W. Mönnich en Dr. G. C. van Niftrik; G. F. Callenbach, Nijkerk 1958. De zeer interessante verhandelingen van de beide Amsterdamse hoogleraren betreffende ons onderwerp meen ik kort weer te kunnen geven in de volgende stellingen:

I In het Avondmaal is Christus zelf tegenwoordig.

II Het Avondmaal als sacrament wordt niet bepaald door het geloof van de ontvanger. Het sacrament is een eigen werkelijkheid, waarin Gods almacht werkzaam is, waarin Christus zelf tot ons komt.

III De tegenwoordigheid van Christus in de werkelijkheid van het sacrament is niet in strijd met de plaats en de functie van de H. Geest.

Deze stellingen behoeven een toelichting.

I In het Avondmaal is Christus zelf tegenwoordig.

Eventuele reacties tegen deze formulering is bijzonder te verwachten van calvinistische zijde. Het is dan ook volgens de verwachtingen, dat hier het commentaar komt van de hand van Prof. Van Niftrik.

Hij constateert bij het calvinisme een huiver om te aanvaarden, dat Christus zelf tegenwoordig is in het Avondmaal. Wel nemen allen een bepaalde tegenwoordigheid van de Heer aan. Maar deze wordt bewust gericht op het werk van Christus. In het Avondmaal hebben we deel aan de vruchten van de verlossing. Men staat dan voor: in zijn wèrk is Christus tegenwoordig; niet echter in zijn persóon. Als zodanig is Christus na de Hemelvaart niet meer op deze aarde. Als

voorstander van deze opvatting wordt verwezen naar Prof. Dr. Herman Ridderbos in zijn boek ,,De komst van het Koninkrijk", Kampen 1950, blz. 371 (88).

Prof. van Niftrik wil toegeven, dat deze opvatting geheel past in het geheel van de gangbare calvinistische leer betreffende de Hemelvaart. Maar toch meent hij uitdrukkelijk te moeten zeggen, dat voor deze opvatting géén beroep gedaan kan worden op Calvijn. Voor Calvijn zou er geen onderscheid gemaakt kunnen worden tussen het werk van Christus en zijn persoon. Geciteerd wordt dan o.a. Institutie IV, 17,11: ,,Ik zeg dus, dat in het sacrament van het Avondmaal door de tekenen van brood en wijn Christus ons waarlijk gegeven wordt, en zo ook zijn lichaam en bloed" (101). En Van Niftrik besluit: ,,Maar in ieder geval zijn Luther en Calvijn het dáárover in overeenstemming met de H. Schrift eens: de materie, de substantie, de inhoud, de gave van het Avondmaal is Christus, de gehele Christus naar zijn godheid en mensheid beide, de gehéle Christus in de eenheid van zijn persoon en werk" (110).

II De tweede stelling: ,,Het Avondmaal als sacrament wordt niet bepaald door het geloof van de ontvanger; het is een eigen werkelijkheid, waarin Gods almacht werkzaam is; waarin Christus zelf tot ons komt", wordt nader verklaard door Prof. Mönnich.

Luther stelde uitdrukkelijk: het sacrament is lichaam en bloed van de Heer. En deze waarheid en werkelijkheid komt aan het sacrament toe, niet krachtens het geloof van de ontvanger.

Voor deze leer schrok Bucer terug: het geloof is noodzakelijk voor het ontvangen van de gaven des sacraments.

Luther wijst dit radicaal af: niet het geloof van de ontvanger is bepalend voor de inhoud van dit sacrament. Het sacrament is een eigen werkelijkheid, waarin Gods almacht werkzaam is, waarin Christus zèlf tot ons komt. Zo schreef Luther in de Smalkaldische Artikelen in 1536: ,,Aangaande het sacrament des altaars houden wij, dat brood en wijn in het Avondmaal het waarachtig lichaam en bloed van Christus is en dat het niet alleen aan vromen wordt gegeven en door hen ontvangen, maar ook door de boze christenen". (111) We ontmoeten hier de ,,manducatio impiorum".

Dit eten en drinken der ongelovigen is in het gereformeerde kamp steeds de steen des aanstoots geweest tegen Luther. Als reactie hierop moet dan ook verstaan worden, wat we lezen in art. 35 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis: ,,De goddeloze ontvangt wel het sa-

crament tot zijn verdoemenis, maar hij ontvangt niet de waarheid des sacraments''.

,,Voor een theologie van lutherse signatuur'', zo reageert Prof. Mönnich, ,,is deze distinctie uitermate problematisch. Kan, zo zal zij zich afvragen, een sacrament dan zonder waarheid zijn? Mag het dan nog een sacrament heten?... Want Christus zelf handelt in zijn Avondmaal met de mens, en dan *is* de waarheid er. Het is toch niet zó, dat bij dit handelen van Christus nog iets moet komen om dit handelen, dat wil zeggen in dit geval: het sacrament van het Avondmaal, waar te maken?!'' (113)

Voor velen uit het gereformeerde deel der Reformatie klinken deze woorden veel te zwaar, te absoluut, te rooms. Is men van lutherse zijde hiermede niet vervallen tot het opus operatum, tot een zakelijk en technisch stellen van een handeling, waarin dan de gaven automatisch worden toebedeeld?

Zonder twijfel, zo menen we het antwoord van Mönnich weer te kunnen geven, is een uiterlijk stellen van een handeling op zich nog geen genadevol gegeven. Het sacrament is echter nooit uitsluitend een uiterlijk handelen: het is verbonden met het Woord. En deze verbintenis is niet louter een meer of minder toevallig samengaan. Neen: Woord en sacrament behoren wezenlijk bijeen. Men moet dan ook zeggen: een sacrament zonder Woord is geen sacrament. In de grote Catechismus wordt dit als volgt door Luther zelf nader verklaard: ,,...gelijk van de doop is gezegd, dat hij niet simpel water is, zo zeggen we ook hier: het sacrament is brood en wijn, maar niet simpel brood en wijn, zoals men ze anders gewoon op tafel zet, maar brood en wijn, in Gods Woord besloten en daaraan verbonden. Het Woord, zeg ik, is dat wat dit sacrament maakt en onderscheidt, dat het niet simpel brood en wijn is, maar Christus' lichaam en bloed is en heet. Want er wordt gezegd: ,,Als het Woord tot het uiterlijke ding komt, wordt het een sacrament''. Deze uitspraak van Sint Augustinus is zo nauwkeurig en goed, dat hij nauwelijks een betere heeft gedaan. Het Woord moet het element tot sacrament maken; zo niet, dan blijft het alleen maar element... Het is waar dat, als men het Woord wegneemt of het sacrament zonder het Woord beschouwt, men niets geeft dan alleen maar brood en wijn; maar blijven zij bij het Woord, zoals zij behoren te doen, dan is het daardoor waarachtig lichaam en bloed van Christus. Want zoals Christus' mond praat en spreekt, zo is het; want Hij kan niet liegen of bedriegen.'' Bekenntnisschr., blz. 709 (117).

Zonder Woord is er van sacrament geen sprake. Maar in het sacrament zijn Woord en elementen verenigd op basis van Gods volstrekte almacht. Daarom *zijn* brood en wijn het lichaam en bloed des Heren. Daarom ontvangt eventueel de boze en de ongelovige wel degelijk het rechte sacrament, en niet alleen de elementen.

Ook Prof. Van Niftrik geeft op deze lutherse stelling zijn commentaar. Zo schrijft hij: „Zo beschouw ik ook de manducatie impiorum als een mythologisering, een rationalisering van een op zich zelf juist theologisch inzicht. De manducatio impiorum bedoelt naar mijn inzicht te zeggen, dat het geloof der Avondmaalgangers en het geloof der Kerk de tegenwoordigheid van Christus niet scheppen en te voorschijn roepen. Als Christus aan het Avondmaal is, dan is Hij er, omdat Hij er zijn wil en niet, omdat Hij het geloof der deelnemers belonen wil. Dat geloof heeft géén creatieve functie. Om dàt te belijden kwam het lutheranisme tot de m.i. onaanvaardbare „mythe" van de manducatio impiorum. Maar het Anliegen als zodanig wil ik gaarne opnemen. O neen, het geloof heeft geen creatieve functie: Christus is in het Avondmaal krachtens zijn eigen souvereine wil. Calvijn heeft gelijk, als hij zegt: „dat Christus zonder geloof evenmin ontvangen kan worden als dat het zaad in het vuur kan uitspruiten". (Institutie IV, 17, 33) Het is wáár, dat het geloof geen creatieve functie heeft en dat de tegenwoordigheid van Christus niet door het geloof wordt veroorzaakt. Maar dan moet men méér zeggen. Deze tegenwoordigheid is niet maar een objectieve tegenwoordigheid, zodat ook de impii in het Avondmaal Christus tot zich nemen: deze tegenwoordigheid is *zijn* tegenwoordigheid. Déze objectiviteit omsluit een subjectiviteit: het geloof is op de één of andere wijze erbij betrokken. Men kàn theologisch objectief en subjectief niet tegen elkaar uitspelen: dat is rationalisering van de theologie. Het geloof schept Christus' tegenwoordigheid niet, maar over deze tegenwoordigheid kan men niet spreken zònder over geloof te spreken. De „mythe" van de manducatio impiorum is een al te consequente rationalisering en mythologisering van de éne waarheid (dat het geloof niet creatief is) onder verwaarlozing van de andere waarheid, dat de „objectiviteit" van Christus' tegenwoordigheid de „subjectiviteit" van mijn geloof niet tegenóver zich heeft, maar insluit." (148–149)

Dit als commentaar op de stelling, dat het sacrament een eigen werkelijkheid is, waarin Gods almacht werkzaam is, waarin Christus zelf tot ons komt.

III Gaan we nu over tot de volgende, welke luidt: de tegenwoordigheid van Christus in de werkelijkheid van het sacrament is niet in strijd met de plaats en de functie van de H. Geest.

Ook hier stuiten we op een huiver en een reserve, welke voornamelijk gevonden wordt bij het calvinisme. Ook het pogen om Luther en Zwingli tot elkander te brengen heeft Calvijn er toe gebracht sterk de nadruk te leggen op de werking van de H. Geest in het Avondmaal. Het is prof. van Niftrik, die dit aspect uitvoerig behandelt. We trachten hier het wezenlijke naar voren te halen.

Om de traditioneel calvinistische Avondmaals-leer goed te zien, moet zij gesteld worden tegen de achtergrond, welke gevormd wordt door de vragen en antwoorden 46–49 van de Heidelbergse Catechismus. Zoals bekend wordt daar gehandeld over de betekenis van Christus' Hemelvaart. Er wordt voorgehouden, dat Christus na zijn Hemelvaart naar zijn mensheid niet meer op aarde is, wel echter naar zijn godheid, majesteit, genade en Geest. Het is dan ook in en krachtens en door de Geest, dat de gelovige op aarde met Christus, die lichamelijk in de hemel verblijft, verbonden is.

Vanuit deze leer is o.a. begrijpelijk, dat volgens dit traditioneel calvinisme Christus in het Avondmaal tegenwoordig is, niet naar zijn persoon, maar uitsluitend naar zijn werk.

Vooral sinds Karl Barth zijn scherpe kritiek gericht heeft tegen deze formuleringen der Catechismus, vraagt men zich af of hier Calvijn zuiver en volgens de waarheid wordt weergegeven.

Voor prof. van Niftrik is dit geen vraag meer. Hij verklaart als volgt: „Zijn vraag en antwoord 48 van de Catechismus niet te handhaven en moet dus deze calvinistische positie herzien worden –, evenzo is het met de lutherse exegese van „lichaam en bloed" als de *lichamelijkheid* van Christus. Luther heeft te abstract over de *lichamelijkheid* van Christus gesproken. Toen kon Zwingli weer niet anders, zegt Barth..., dan op een verkeerd gestelde vraag een verkeerd antwoord geven. Tegenover de lichamelijkheid van Luther stelde hij zijn zuivere geestelijkheid. Noch het één, noch het ander is in overeenstemming met het Nieuwe Testament. Lichaam en bloed betekenen: de mens! Hier is Christus, déze Christus, die in de eenheid zijner naturen... het werk der verzoening voor ons heeft volbracht. *Hij* komt tot ons in het Avondmaal. Dus: *geen* extra calvinisticum, géén scheiding der naturen, géén zwingliaans spiritualisme en géén lutherse abstracte lichamelijkheid. Het gaat om de eenheid van Christus' persoon èn het gaat om de eenheid van persoon en werk.

Zo komt èlke positie, hoe eerwaardig ook, onder kritiek, wanneer wij goed reformatorisch ons trachten te houden aan de Schrift alleen." (147)

Steeds weer komt dus naar voren, dat lichaam en bloed van Christus reëel present zijn in het Avondmaal. Maar tegelijkertijd wordt de vraag steeds meer acuut: hoe is deze werkelijke tegenwoordigheid van de Heer nà de Hemelvaart te verklaren?

Hier blijft slechts één antwoord: in en door de H. Geest. Dit was de overtuiging van Calvijn. Prof. Van Niftrik citeert met instemming hier Prof. W. F. Dankbaar, wanneer deze zegt: ,,Uit diepe eerbied voor de vrijmacht Gods zoekt Calvijn de waarborg voor de praesentia Christi alleen in de kracht des Heiligen Geestes. Welke waarborg kan zekerder zijn dan deze? Want God is getrouw, Hij stelt – zoals Calvijn herhaaldelijk zegt – ons geen ijdel schouwspel voor ogen, maar door zijn Geest verbindt Hij de res aan het signum." De Tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal, Nijkerk 1950, blz. 38 (153).

Maar hiermede is beslist nog niet alles gezegd. Nader moet worden aangegeven de verhouding tussen deze tegenwoordigheid van de Heer en de H. Geest. Wat b.v. te antwoorden op de aantijging van Gollwitzer, die het calvinisme meent te moeten zien in het verlengde van het Arianisme. Coena Domini, München 1937, blz. 213 (154).

Voor Arius was Christus een schepsel en op deze wijze een epiphanie van de *achter* Hem staande God. Christus was een teken Gods, dat men moet transcenderen om de àchter het teken staande God in het oog te krijgen. Zo zou ook bij het calvinisme het ontvangen element geen drager zijn van een eigen werkelijkheid, maar alleen een symbool van een transcenderende waarheid (154).

Prof. Van Niftrik geeft voluit toe, dat in dit verband het calvinisme bedreigd wordt door het gevaar om het pneumatische, los en naast het christologische, te verzelfstandigen (155).

Is dit echter wel de visie van Calvijn? Hij meent dit zonder meer te moeten ontkennen. Jezus Christus moet niet benaderd worden vanuit de Geest. ,,Wij menen, dat de leer van het Avondmaal christologisch opgebouwd moet worden, waarbij het pneumatische alleen maar onderstrepen kan, dat de Héér de Geest is en dat de Geest het uit de volheid van Christus neemt en niet omgekeerd." (145)

Door op deze wijze de eigen werkelijkheid van het Avondmaal uit

te laten komen, is het nuttig, noodzakelijk, om eens de vraag te stellen over de verhouding tussen Woord en sacrament.

In de reformatorische theologie worden de sacramenten steeds weer *tekenen* en *zegelen* genoemd. Zo b.v. in art. 33 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis; in antwoord 66 van de Heidelbergse Catechismus. Wat wordt hier onder tekenen en zegelen verstaan?

Volgens Calvijn is het sacrament cognitief, significatief, maar ook effectief, zo stelt Prof. Van Niftrik (161). En hij verklaart verder: ,,Het is calvinistische leer, dat de belofte van het Evangelie door het sacrament ,,verzegeld'' wordt. Dat moet dus, bijbels gezien, betekenen: het Evangelie van redding en behoud in de kruisdood des Heren gaat mij aan, wordt op mij toegepast, ja, ik word daarin opgenomen en met Christus gekruisigd... In zóverre is de calvinistische leer over het Avondmaal stellig verantwoord. Tegelijkertijd treedt echter door middel van het begrip ,,zegel'' een rationalisering van de verhouding van Woord en sacrament op, waardoor het sacrament wordt tot een appendix van het Woord, eigenlijk een paedagogische illustratie van de prediking. Maar dàn is de bijbelse zin van het begrip ,,zegel'' reeds lang verlaten'' (163).

Voor de Reformatie was de rechtvaardigings-leer de articulus stantis et cadentis ecclesiae. Vanuit deze juridische benadering van het heil werd ook het zegel-karakter van het sacrament bepaald. ,,De gratiebrief aan een misdadiger is ter legitimering van de ondertekening voorzien van een zegel... Alleen in verband met de brief heeft de zegel geldigheid. Alleen in verband met het rechtvaardigende Woord, alleen in verband met de vreemde vrijspraak, hebben Doop en Avondmaal hun betekenis. En langs deze weg kan het geschieden, dat het sacrament tot een appendix bij het Woord wordt verklaard. Maar als sacrament nu eens niet slechts zegel is op een brief, waarbij de brief het voornaamste is? Als het zegel nu eens *de hele brief* is? Of anders gezegd: als de inhoud van de hele brief nu eens in het zegel is samengedrongen? En zo is het toch in de Bijbel!'' (164)

,,De rechtvaardiging van de zondaar, het heil, dat God ons schenkt, wordt in de Bijbel niet alléén door juridische beelden (rechtspraak, aanklacht, vrijspraak) verduidelijkt, maar ook door cultische (offer, bloed, de brief aan de Hebreeën), en óók door mystieke (in Hem!)... Ja zeker, het Avondmaal paedagogische en illustratieve verduidelijking van de belofte. Appendix! Maar het Avondmaal óók en tegelijkertijd: ik neem niet zozeer de sacramentele spijze tot mij;

eigenlijk moet gezegd worden: de sacramentele spijze neemt mij in zich op. In ieder geval: in het sacrament komt de hemelse Bruidegom tot zijn Bruidsgemeente. Hier worden vereniging en eenheid beleefd: Hij in mij en ik in Hem! Maar dan is het Avondmaal ook méér dan alleen appendix... Dan wordt het moeilijk de verhouding Woord en sacrament systematisch te fixeren. De prediking van het Woord en de bediening van het sacrament staan dan contingent naast elkander." (165)

De Reformatie omschrijft de sacramenten bij voorkeur als teken en zegel. Deze termen kunnen juist gebruikt worden en de inhoud hiervan is hierboven omschreven. Maar wordt dit door velen zo verstaan? Zien zij het teken en zegel niet te veel als een appendix? Om aan deze misvatting te ontkomen staat Prof. Van Niftrik, in navolging van Bolkestein, een andere terminologie voor. Beter en duidelijker zou het zijn, wanneer we van het sacrament spraken als effectieve repraesentatie of effectieve praesentatie. (170)

Letterlijk gaat Van Niftrik dan verder: „En de Heidelberger èn de Geneefse Catechismus zijn niet tevreden met alleen maar significatieve betekenis van het Avondmaal. Er is toch meer... Waarom hebben wij aan de prediking des Woords niet genoeg? Waarom moet het sacrament erbij komen? Antwoord van Calvijn: „C'est, que ceste communion est plus amplement confermée en nous, et comme ratifiée. Car combien que Jésus Christ nous soit vrayement communiqué, et par le Baptesme, et par l'Evangile, toutefois, ce n'est qu'en partie, non pas pleinement". Catechismus van Genève, antwoord 346. Deze innige, mystieke vereniging met Christus vindt de gereformeerde theologie in de aanduiding van „zegel" voor het Avondmaal. Dan staat het Avondmaal volwaardig, enigermate contingent, náást de bediening des Woords en geeft wat de prediking slechts „en partie, non pas pleinement" kon bieden... De prediking des Woords geschiedt in en door het Avondmaal op een geheel eigen en bijzondere wijze, waardoor Christus ons „pleinement" wordt geschonken. Wij worden in Hem ingelijfd; wij lijven de sacramentele spijze niet in, maar de Spijze lijft òns in. Wij worden met Christus hoe langer hoe meer verenigd." (171–172)

Tot zover een samenvatting van de explicatio van de consensus over het Avondmaal tussen de Ned. Hervormde en de Evang. Lutherse Kerk door Dr. C. W. Mönnich en Dr. G. C. van Niftrik.

Het geheel zou samen te persen zijn in deze ene geladen volzin:

In het Avondmaal als sacrament is, krachtens de H. Geest, Christus èn in persoon èn in werk op een bijzondere wijze effectief present.

Het komt mij voor, dat op het aanvaarden van deze stelling de Ned. Hervormde en de Evang. Lutherse Kerk betreffende het Avondmaal de eeuwenoude onderlinge strijd hebben kunnen beeindigen, om elkander als broeders in Christus te herkennen en te vinden.

Hoe staan zij nu tegenover Rome?

Zeker, Prof. Van Niftrik is overtuigd, dat deze nieuwe theologische benadering van het Avondmaal geen verandering heeft gebracht in de verhouding tussen Rome en de Reformatie. De oude tegenstelling zou behouden gebleven zijn. En, wanneer ik het goed aanvoel, is hij daar in een bepaald opzicht gelukkig mee. Een toenadering tot Rome heeft bij de Reformatie dikwijls de schijn van het prijsgeven van eigen beginselen en het ontrouw worden aan de waarheid. Men kan nu gerust zijn: in deze nieuwe bezinning op het Avondmaal bestaat er voor de Reformatie geen enkel gevaar. Ten opzichte van Rome kan men volledig afwijzend blijven staan.

Want, wat is in dit opzicht de roomse leer? Deze kan worden samengevat in de volgende twee punten:

a. bij de roomse mis is er sprake van een transsubstantiatie. Deze moet nog steeds radicaal afgewezen worden.
b. bij de roomse mis is er geen plaats voor de H. Geest.

Gaan we deze beide punten afzonderlijk wat nader uitwerken, te beginnen bij het laatste.

ad b. Met absolute stelligheid weet Prof. Van Niftrik te verklaren, dat de R.K. Kerk de epiclese, de aanroeping van de H. Geest heeft afgeschaft. De epiclese is verdrongen door de consecratio der elementen. „Die epiclese zou dan haast twijfel uitdrukken aan de woorden der transsubstantiatie ex opere operato... Rome streeft naar de absolute objectiviteit van de cultische act... Rome wil zó zeker zijn van het sacrament, dat het de epiclese afschaft.'' (138–139)

Dit verwijt zou ook met andere woorden weergegeven kunnen worden: Rome neemt de Hemelvaart van de Heer niet au sérieux. Zij houdt de Heer bij de Hemelvaart als het ware hier op aarde nog vast; of, van de andere kant uit bezien, zij doet alsof de Heer nu reeds is wedergekomen. In ieder geval, voor Rome is de Heer nog steeds aanwezig op dezelfde wijze als waarop Hij 20 eeuwen geleden

leefde in Palestina. In het roomse systeem is er daarom geen plaats voor de H. Geest. Maar de Schrift leert uitdrukkelijk, dat ons tot het ogenblik van de wederkomst een andere Parakleet geschonken is. Aan deze waarheid stoort Rome zich eigenlijk niet. Daarom is er geen plaats voor de H. Geest en moet iedere epiclese bij de Mis worden uitgesloten.

Dat dit de katholieke leer zou zijn betreffende de Mis, is bij de Reformatie een vanzelfsprekende overtuiging. Dit valt echter wel zeer te betreuren, daar ze beslist niet overeenkomt met de waarheid.

Rome neemt de Hemelvaart van de Heer en de zending van de H. Geest wel degelijk volledig au sérieux. Men leze hierover maar eens na, wat het Concilie van Trente heeft verklaard in verband met de realis praesentia Christi in de Eucharistie. Dan wordt duidelijk, dat de Vaders van het Concilie deze moeilijkheid, zo uitdrukkelijk door de Reformatie gesteld, wel hebben gezien. Bovendien hebben ze er een antwoord op gegeven. Men formuleerde dit als volgt: „Neque haec inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dextram Paris *in coelis* assideat *iuxta modum exsistendi naturalem*, et ut multis nihilominus *aliis in locis sacramentaliter* praesens sua substantia nobis adsit..." Denzinger 874. En wat volgens de Vaders onder sacramentum verstaan moet worden, wordt even later aangegeven door een verwijzing naar de woorden van Augustinus, naar welke ook de Reformatie zo gaarne teruggrijpt: „symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem". Denzinger 876.

Zonder twijfel blijft dit een vage omschrijving van het sacrament. De Vaders van Trente waren zich dat zeer goed bewust. Vooral in verband met de Eucharistie hadden ze gaarne een nadere formulering willen geven. Ze stuitten echter op de grote moeilijkheid: deze werkelijkheid „quam verbis exprimere vix possumus" Denz. 874. Al schieten echter alle menselijke woorden te kort, dit staat in geloof voor hen vast: Christus is in de Eucharistie tegenwoordig, met zijn godheid en mensheid, met zijn lichaam en bloed, „realiter et substantialiter", Denz. 874, dat ik zou willen vertalen: èn in zijn werk èn in zijn persoon. Deze tegenwoordigheid van de Heer is een sacramentele, dit is: symbolum rei sacrae et invisibilis gratiae forma visibilis. Dit mag echter niet verstaan worden als een teken, waarin wel de werkdadigheid van de aangeduide zaak of persóon aanwezig is, niet echter de persoon of zaak zelf. Dit wordt door de Vaders zonder meer afgewezen. De eerste canon aangaande Eucharistie luidt: Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae sacramento

continerī vere, realiter en substantialiter, corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi ac proinde *totum Christum*; sed dixerit, tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute: anathema sit. Denz. 883.

Is hier geen merkwaardige overeenkomst met de explicatio van de Consensus, zoals deze gegeven werd door Mönnich en Van Niftrik? Zonder twijfel: de toon is geheel verschillend. De Vaders dreigen met het anathema. Deze hoogleraren zijn heel wat bescheidener! Maar de inhoud kon wel eens dezelfde zijn. Wanneer deze waarheid werkelijk het fundament is voor de Consensus, dan betekent dat tevens een grote toenadering tot de Kerk van Rome. Hier komt werkelijk een stuk oecumene ons tegemoet. Mogen we dit niet met grote vreugde en dankbaarheid constateren?

Maar wanneer Rome de tegenwoordigheid van Christus in de Eucharistie werkelijk sacramenteel wenst te verstaan, waarom geeft ze dan zo weinig plaats aan de H. Geest; waarom komt er in de canon van de Mis geen epiclese-gebed voor?

Zonder twijfel: dit is *geen* principiele kwestie. Het is bekend, dat de oosterse kerken in hun Liturgie wèl een epiclese-gebed hebben. Rome heeft principieel daartegen geen enkel bezwaar. De met Rome geunieerde kerken uit het oosten behoeven deze epiclese niet te schrappen uit hun Liturgie. En dit is geen strategische ,,verdraagzaamheid'', waaraan een einde komt, zo gauw als de omstandigheden dit toelaten.

Ook voor Rome heeft de H. Geest een wezenlijke functie in de Eucharistie. Om dit aan te tonen, mag ik misschien volstaan met er op te wijzen, dat volgens Rome alleen hij de bedienaar van dit sacrament kan zijn, die daartoe door de bisschop gewijd is. Deze wijding heeft plaats na een uitvoerige aanroeping van de H. Geest, het zingen van het ,,Veni Creator'', terwijl de wijding zelf geschiedt door de handoplegging van de bisschop, als het teken van de mededeling van de H. Geest. De priester is in staat om dit sacrament te bedienen, omdat hij in de wijding daartoe de H. Geest heeft ontvangen. In en krachtens deze Geest oefent de priester zijn bediening uit.

Het is waar: door de eeuwen heen heeft men in de latijnse Liturgie geen epiclese-gebed gekend. Ook gevoelde men dit niet als een gemis. De scholastiek heeft ook hier haar invloed laten gelden. De werkelijkheid en de zekerheid, welke in het geloof besloten liggen, vond men niet tot uitdrukking komen in een gebed, in een conjunctief. Daartoe was de indicatief de aangewezen vorm. Deze tendens vindt men

terug in geheel het rituaal sinds die dagen. In het verlengde hiervan moet ook gezien worden de benadrukking van de Consecratie, dit is het uitspreken van de inzettingswoorden over brood en wijn, tegenover de waarde van een epiclese-gebed. Op deze wijze wilde men veilig stellen de tegenwoordigheid van de Heer in de Eucharistie. Wanneer echter gezegd wordt, dat Rome de epiclese heeft afgeschaft, maakt men er een dogmatische kwestie van. En dit is zij beslist niet. Ook voor Rome is de tegenwoordigheid van Christus een sacramentele tegenwoordigheid, d.i. een tegenwoordigheid van Christus in en door de Geest. Ook Rome kan in de canon van de Mis plaats inruimen voor deze epiclese. Meerdere liturgisten zijn daar voorstanders van, bij wie ik me gaarne aansluit.

ad a. Maar, zo zal men van reformatorische zijde zeggen,ook wanneer volgens Rome Christus in de Eucharistie tegenwoordig is in en door en krachtens de Geest, toch blijft staan de officiële leer van de transsubstantiatie. Hier komt toch wel duidelijk tot uiting, dat bij Rome in laatste instantie de Hemelvaart toch niet in volledige zin aanvaard en beleefd wordt; dat er geen ruimte aanwezig is voor Gods Geest.

In de reformatorische gedachtengang is deze beschouwing zonder meer duidelijk. Voor een katholiek is het verband echter geheel zoek. Dit komt voort uit het feit, dat èn Rome èn de Reformatie wel dezelfde termen gebruiken, maar er een geheel andere inhoud aan geven. Wat wordt er dan verstaan onder de transsubstantiatie?

Voor de Reformatie is het niet moeilijk te zeggen, wat Rome onder deze term verstaat: door de kracht van de consecratie houden de substanties van brood en wijn op te bestaan; ze worden veranderd in de substanties van het lichaam en bloed van Christus. Dus in de physische, natuurlijke orde is het brood geen brood meer, en de wijn geen wijn. Daarvoor is in de plaats gekomen het lichaam en bloed van de Heer.

Tegen deze opvatting heeft de Reformatie steeds protest aangetekend. Naar zijn mensheid is Christus niet meer op aarde; Hij zit aan de rechterhand des Vaders. En vele calvinisten zouden de woorden, waarmee Luther op de hem eigen scherpe wijze zich verweert tegen geestdrijvers, gaarne uitdagend Rome willen voorhouden: Christus' lichaam in het Avondmaal is niet van dien aard, dat men het als een stuk rundvlees in zijn buik verteren kan. W.A. 23, 243; 26, 442 (139).

Wanneer een katholiek deze realistische kritiek der Reformatie voor het eerst hoort, staat hij vreemd te kijken. Zou dit de leer van Rome zijn betreffende de transsubstantiatie? Dat is hem volkomen vreemd. Deze gedachte is zelfs bij hem nooit opgekomen. Zeer zeker is het volgens hem waar, dat in de Communie Christus zelf ontvangen wordt. Maar hij ontvangt Christus niet in zijn maag, maar in zijn hart!

Achteraf beschouwd kan de katholiek er in komen, dat hij dikwijls een realistische terminologie gebruikt, welke voor een andersgeoriënteerde andere associaties oproept, dan hij zich zelf bewust is. Ook de theologische formuleringen bij Rome kunnen de protestant in zijn veronderstelling bevestigen. Men behoeft slechts kennis te nemen van de theologische omschrijvingen, die betrekking hebben op de transsubstantiatie. Bij voorkeur wordt dan het scholastisch onderscheid uitgewerkt tussen substantie en accident. De zelfstandigheid van b.v. brood zou, als dragend subject, geheel iets anders zijn dan de bijkomstigheden van vorm, kleur, smaak, enz. Deze immers als bijkomstigheden berusten in een ander als in een subject: de zelfstandigheid.

Dit toegepast op de transsubstantiatie heeft de volgende verklaring: door de Consecratie van het brood verdwijnt de zelfstandigheid van het brood. Daarvoor komt in de plaats de zelfstandigheid van Christus' lichaam. De bijkomstigheden van het brood blijven echter wel voortbestaan. Deze zouden dan in het bijzondere en uitzonderlijke geval niet meer gedragen worden door de zelfstandigheid van het brood. Deze gaat immers heen. Ook echter niet door de zelfstandigheid van Christus' lichaam; daar gaan de bijkomstigheden niet op over. Dus, zo meent men dan te kunnen besluiten, worden na de transsubstantiatie deze bijkomstigheden gedragen rechtstreeks door Gods almacht.

Tegenwoordig kan ik me voorstellen, dat een theoloog van reformatorische huize deze redeneringen en beschouwingen moeilijk kan waarderen als theologie. Heeft het wel iets met theologie te maken; moet het niet herleid worden tot een filosofie en dan nog tot een filosofie niet van het beste soort? Het kon wel eens zijn, dat de Reformatie ook hierin gelijk had en heeft.

Gelukkig dringt dit momenteel ook door in het katholieke kamp. Het is opvallend, hoe onder katholieke theologen de realis praesentia en de transsubstantiatio onderwerpen zijn, die midden in de belangstelling staan. Men wordt zich bewust, dat in de gangbare

omschrijving, zoals boven gegeven, de geloofs-inhoud van dit sacrament niet voldoende tot uitdrukking komt. Daarom zoekt men naar andere wegen. Men grijpt over de theologische beschouwingen heen terug naar de officiële kerkelijke uitspraken, o.a. naar het Concilie van Trente. En dit leidt tot verrassende ontdekkingen.

Zeer dikwijls wordt zonder de nodige argumenten gesteld, dat het Concilie in zijn formuleringen sterk onder de invloed van de scholastische filosofie gestaan heeft; en dit ten koste van de inhoud van geloof en openbaring. Wie deze mening is toegedaan, mag ze wel aan een kritische beschouwing onderwerpen. Zeker betreffende de eucharistie is dit niet het geval. Wanneer de term „transsubstantiatie" gebruikt wordt, sluit dit niet aan op het substantiatie-begrip van de scholastiek. Deze stelt tegenover de substantie de accidenten. De Vaders spreken echter betreffende de vorm, de smaak, enz. van het eucharistisch Brood niet van accidenten, zoals dan zonder meer te verwachten was. Maar tegen deze gangbare terminologie in gebruiken zij de term van „*species*".

„Hiermee wil gezegd zijn", zo schrijft Dr. R. Weel, „dat het Concilie herhaaldelijk en met alle nadruk verklaarde en er aan hield: zich te onthouden van al wat schoolse verschillen en philosophische systemen was. Hoe gemakkelijk was het voor die doorgewinterde thomisten of scotisten niet geweest om wèl in schoolse taal te spreken. Maar zo is niet gesproken." (De Katholieke substantiatie-opvatting in betrekking tot de transsubstantiatie, Het Schild XXXVI, 1959, 4). Na Trente hebben vele theologen aan deze bekoring geen weerstand kunnen bieden. Zij vertaalden species zonder meer door accidentia panis et vini. Maar het is goed te weten, dat dit geschied is tegen de bedoeling van het Concilie in!

„Men zou de term „species panis et vini", zo zegt Dr. J. B. W. M. Möller, „echter ook anders kunnen verklaren. „Species panis et vini" wil dan niet zeggen accidenten van brood en wijn: maar het wil zeggen, dat na de consecratie het brood en de wijn enkel nog aanwezig zijn als „species", als verwijzend naar iets n.l. het lichaam en bloed van Christus. Als wij aan iemand een geschenk geven, is dit geschenk een teken, een „species" van onze sympathie. Daarnaast behoudt het geschenk zijn eigen „ousia". De boeket bloemen is een boeket bloemen èn het teken van sympathie. Door de subjectivatie, die in de Eucharistie plaats vindt, is het brood echter geen brood meer. Wat van het brood overblijft, gaat geheel op in de functie, het zijn van „species", van teken dat verwijst naar het lichaam en

bloed van de Heer. Wanneer een subjectivatie zo volkomen wordt, dat zij een transsubstantiatie is,... wordt het instrument daardoor ipso facto tot niet meer dan een „species", een verwijzend teken." De Transsubstantiatie, Ned. Kath. Stemmen, 1960, 13.

Dit zou men aldus kunnen samenvatten: brood en wijn worden door de consecratie zo zeer teken van het lichaam en bloed van de Heer, dat zij voor een gelovige voortaan volledig opgaan in dit tekenzijn, en hun eigen wezenheid komt te vervallen. Alleen de niet-gelovige kan na de consecratie nog spreken van brood en wijn. Hij kan nog toekomen tot de eigen „ousia" van deze elementen. Voor de gelovige is dit echter niet meer mogelijk; voor hem functioneert onmiddellijk het teken: het lichaam en bloed van de Heer; iets anders blijft er voor hem niet meer over.

Moge hieruit enigszins naar voren komen, dat ook de leer van de roomse transsubstantiatie betrekking heeft op de *sacramentele* aanwezigheid van Christus in en krachtens de Geest.

De vernieuwing van het theologisch denken in de Ned. Herv. Kerk betreffende het Avondmaal sluit aan op datgene, wat van Evang. Lutherse zijde naar voren wordt gebracht. De Consensus is daarvan een sprekend bewijs. Maar, zo mag geconstateerd worden, de oecumenische strekking van deze Consensus is breder dan de grenzen van de twee kerken. Op deze wijze komt men ook in contact met Rome. Dat we dit met vreugde constateren!

Zou men, theoretisch gesproken, op deze basis kunnen komen tot het voor elkander open stellen van Mis en Avondmaal; kan in de toekomst eventueel de Inter-communie worden toegestaan?

Voor zover ik dit kan overzien, moet hier beslist ontkennend op deze vraag geantwoord worden. De realis praesentia is slechts één aspect van Mis en Avondmaal. Ook andere genadevolle realiteiten worden in dit sacrament beleefd, zoals: het offer-karakter; het gemeente-, kerk-zijn. Het laatste woord over deze onderwerpen is tussen Rome en de Reformatie nog lang niet gesproken.

Maar ook is het nog de vraag, of er betreffende ons onderwerp, de realis praesentia, reeds een overeenstemming, op basis van hetgeen hier boven behandeld is, mogelijk zou zijn. Naar mijn mening moet ook dít ontkend worden. Zeker heeft Rome nog een ingrijpende kritiek op datgene wat van de kant der Reformatie praktisch wordt voorgestaan.

Deze kritiek is niet gericht op het feit, dat de Reformatie bij de

theologische verklaring van dit sacrament het Avondmaal wil bezien als sacrament, dat als zodanig gedragen wordt in en door de H. Geest. Daarin behoeft er tussen Rome en de Reformatie geen onderscheid te bestaan.

De aanklacht van Rome was en is nog steeds: juist de Reformatie neemt de werking van de H. Geest betreffende dit sacrament niet au sérieux. Zolang bijvoorbeeld het Calvinisme vast blijft houden aan het gebruikelijke Avondmaals-formulier, zal Rome om wille van de H. Geest dit af moeten blijven wijzen. Bij de Nodiging: „Verhef de harten", staan deze woorden: „Opdat wij dan met het waarachtige hemelse brood Christus gespijzigd mogen worden, zo laat ons met onze harten niet aan het uiterlijke brood en de wijn blijven hangen, maar ze opwaarts in de hemel verheffen, waar Christus Jezus is, onze voorspraak ter rechter hand zijns hemelsen Vaders... niet twijfelende, of wij zullen zo waarachtig door de werking des Heiligen Geestes met zijn lichaam en bloed aan onze zielen gespijzigd en gelaafd worden, als wij deze heilige spijs en drank tot zijn gedachtenis ontvangen." (Dienstboek in ontwerp van de N.H. Kerk).

„Christus Jezus, onze voorspraak ter rechter hand zijns hemelsen Vaders"; is Hij toch in zijn persoon *niet* aanwezig in het Avondmaal? Verloopt het „door de werking van de Heiligen Geest met zijn lichaam en bloed aan onze zielen gespijzigd en gelaafd worden" *parallel* met het ontvangen van deze heilige spijs en drank; of *is* het ontvangen van deze heilige spijs en drank het gespijzigd en gelaafd worden met het lichaam en bloed van Christus?

Wanneer de N.Herv. Kerk het tweede voorstaat, waarom drukt zij zich dan niet duidelijker uit? Dit zou voor de Oecumene van onschatbaar belang zijn. Staat ze het eerste voor, is ze dan toch niet vervallen tot een „Arianisme", waarvan Gollwitzer het Calvinisme beschuldigt? Komt daarmede dan de Consensus met de Evang. Lutherse Kerk niet geheel te vervallen?

Dit dilemma is misschien te scherp gesteld. Maar het gaat hier om zeer ingrijpende punten. Mogen de Evang. Lutherse, de Ned. Hervormde en ook de Rooms Katholieke Kerk in deze punten elkander vinden!

HET VRAAGSTUK DER HERENIGING IN DE ACTUALITEIT

DOOR

Prof. dr. L. H. GRONDIJS

Scheveningen

In de laatste decenniën hebben veelvuldige samenkomsten van godsgeleerden der meest uiteenlopende gezindten en uitwisseling van beleefdheidsformules en van keurig afgemeten geloofsbelijdenissen door kerkhoofden en prelaten nieuwe verwachtingen gewekt ener nauwere samenwerking der Christelijke kerken. Deze verwachtingen hebben zeer onlangs nieuw voedsel gekregen door wellicht ietwat te optimistische berichten omtrent de missie-tocht van de aartsbisschop van Canterbury langs de apostolische patriarchaten in Zuid en Oost der oude „Oikoumenê".

Het is wellicht wenselijk om deze hoopvol stemmende gebeurtenissen en gebaren iets nuchterder te bezien dan meestal pleegt te geschieden. Vaak kunnen voor deze zo uiterst voorzichtig voorbereide openlijke betogingen van Christelijke solidariteit redenen aangegeven worden van enkel religieus-staatkundige strekking. Mag ik – om slechts een recent voorbeeld aan te halen – er op wijzen, dat de afkondiging urbi et orbi in 1950 van het nieuwe Maria-leerstuk, welks inhoud tot op het laatste ogenblik geheim gehouden werd, door talrijke Romeinse prelaten in en rond het Vatikaan als „unzeitgemäsz" betreurd is, daar dit onvermijdelijk voorbehouden en protesten van de andere kerkgenootschappen zou uitlokken, en hun deelname aan een groots opgezette anti-communistische campagne vertragen?

Verder is het goed, nooit uit het oog te verliezen, dat temidden der Christelijke wereld slechts twee Kerken hare stichting in haar huidige vorm tot de vroegste eeuwen terugvoeren, dat deze nooit opgehouden hebben wegens de bestendigheid harer dogmatische en canonische leerstukken, harer liturgische grondgedachten en hierarchische aanspraken een op historische fundamenten gevestigd overwicht over alle andere geloofsgemeenschappen te blijven opeisen. Hier gelden in laatste instantie geen argumenten van enkel tekstkritische, juridische, staatsrechtelijke, wijsgerige aard. Centraal in het vraagstuk der Hereniging bevinden zich onwrikbare

traditiën in leer, ritueel en hierarchische rangschikking, die naarmate de tijd voortschrijdt in eerwaardigheid zullen stijgen, en dit in te hoger mate als beide grote Kerken meer en meer bereid gevonden worden om detailvragen in dogma en ritus als betrekkelijke bijkomstigheden uit het depositum fidei af te zonderen, teneinde met te onverbiddelijker hardnekkigheid aan haar meest wezenlijke aanspraken tegenover alle andere kerkgenootschappen te blijven vasthouden.

In de laatste tijd neemt men bij talrijke protestantse theologen een uitgesproken neiging van toenadering tot de uit de Byzantijnse Kerk stammende z.g. „Orthodoxe" Kerken waar, in een vrij vage overtuiging dat zij dichter dan de R.K. Kerk staan bij een Algemene Christelijke kerk, wijl zij elke onfeilbaarheid van patriarch of concilie verwerpen en de Una Sancta belijden als een boven alle aardse organisatiën verheven mystieke gemeenschap der geesten. Wij behoren echter ons er van te doordringen, dat de Orthodoxie in leer, riten en canoniek-rechtelijke traditiën volmaakt gelijke aanspraken – zij het in andere phrasering gehuld en wat vriendelijker voorgedragen – laat gelden als de Kerk van Rome. Doch zelfs de controversen die sedert twaalf eeuwen beide machtige Kerken scheiden, en waar alle andere kerken slechts toehoorders en getuigen van kunnen blijven, zijn er niet na aan toe, een oplossing te zullen vinden.

Men herinnere zich, welke verrassende transformaties beide grote Kerkgemeenschappen in de loop der eeuwen hebben ondergaan. De geleidelijke afscheiding en uiteindelijke uiteenscheuring van Christus' Kerk in een „latijnse" en een „griekse" cultuurwereld is door de kerkvaders en kerkhistorici aan verschillende namen en data (Photius 8e eeuw, Kerularios 11de eeuw, etc.) gebonden, en in allerlei toonaarden gewraakt of betreurd. Tot in de late middeneeuwen heeft het Westen de hoop gekoesterd op een door overreding bereikbare terugkeer der Byzantijnse Kerk in de moederschoot der Romse. Vaak heeft de H. Stoel gemeend, dat hereniging door transacties met het byzantijnse Caesaropapisme (concilies te Lyon, Ferrara-Florence, etc.) aan de „vervreemde" zusterkerk opgedrongen zou kunnen worden. Doch niet anders dan in West-Europa was inmiddels in het Christelijk Oosten het Christenvolk met eigen leer, ritus, structuur en taal tot een onverwoestbare en ongenaakbare geestelijke gemeenschap samengegroeid. Elke concessie der Byzantijnse

keizers aan de H. Stoel werd aanstonds door geestelijkheid en massa in het Oosten te niet gedaan. En toen eindelijk elke verwachting van verzoening of onderwerping voor immer verijdeld scheen, trad tussen beide Europa's, in Rome en in Byzantium geworteld, een toestand van afkeer en vijandschap in.

Sindsdien heeft de Katholieke wereld nimmer de herenigingsgedachte laten varen, en het moderne tijdperk in Europa's geschiedenis is geopend met uitgebreide campagnes van bekering des Oostens met politieke en militaire machtsmiddelen. In de 16e eeuw is in samenwerking met de in Litauen, Polen en de Oekraine luid geworden aanspraken van aan Rome verknochte staten, een met wapengeweld ondersteunde missiepolitiek door een Westers episcopaat aangevangen. Op voorbeeld der Jezuieten-zendelingen werden orthodoxe bevolkingen – als „ketters" – vervolgd, onderworpen of de dood in gedreven. De aan weerszijden bedreven gruwelen schreiden ten hemel. Zonder de geringste baat; deze strijd werd niet tussen individuen doch tussen twee onwrikbare geestelijke werelden gevoerd. Voortaan zouden voorzichtiger voorbereide pogingen tot toenadering er toe leiden, dat ten aanzien der in macht en zelfbewustheid stijgende Russische orthodoxie aan de andersdenkende niet diens „ketterij" doch zijn „schismatisme" voorgeworpen werd, een term, die, zoals vanzelf sprak, door de Oosterse patriarchen met rente werd geretourneerd.

Zo staan dus sindsdien, in een verhouding van wederzijdse argwaan en afwachting, de beide grote Europese kerkgenootschappen als gelijkwaardige historische machten tegenover elkaar. Gene der andere Christelijke kerken kan bogen op een zelfverzekerdheid die ook van verre te vergelijken valt met de historische roepingen welke beide machtige Kerken zich toemeten en die voor haar en voor geen andere Christelijke gemeenschap geworteld zijn in de vroegste apostelpredikingen.

Sinds de tweede helft der 16e eeuw heeft de Engelse Kerk door zending van bisschoppelijke delegaties naar Moskou – altijd vergeefs – getracht, de machtigste der orthodoxe kerken tot het afleggen van tegen Rome gerichte verklaringen te bewegen. Ook de allerlaatste pogingen van Anglikaansche zijde om gelijkstelling op oecumenisch gebied te verkrijgen met het eparchaat der Russische Kerk in het Westen, zijn vruchteloos gebleven. Een kwart eeuw geleden heb ik op uitnodiging van het Russische instituut in de rue de Crimée, in het gastvrije kasteel der Montbrisons te Quincey nabij Pa-

rijs aan de besprekingen kunnen deelnemen, die door bisschop Parson van Southwark en bisschop Frere (een monnik) van Truro, als vertegenwoordigers van de aartsbisschop van Canterbury, door geleerde kanunniken bijgestaan, gevoerd zijn met de metropoliet Eulogius, hoofd der Russische Kerk in de Emigratie, van zijn kant omringd door theologen als Vader Boelgakof, Kartachef, Florovsky, Feodotof, Berdjajef en anderen, teneinde voor de Anglikaanse Kerk Intercommunie te kunnen verkrijgen. Na een vierdaagse discussie is men er niet in geslaagd om – niettegenstaande de hoffelijke, ja broederlijke toon der gedachtenwisselingen – veel verder te komen dan in de vroegere sinds de regering van Willem III onafgebroken tussen beide Kerken gevoerde diplomatieke onderhandelingen.

Over de verlegenheid der apostolische Successie van het Anglikaanse episcopaat kon in afwachting van latere definitieve beslissingen voorlopig een kruisje geslagen worden, maar aan gelijkstelling of aan het innemen van een gemeenschappelijk front tegenover Rome kon niet worden gedacht. De Anglikanen hebben gedaan gekregen, dat in de Russische kathedraal te Parijs (rue Daru) na volledige beëindiging van een uiterst plechtige herdenkingsdienst voor de kort tevoren overleden Oecumenische Patriarch, door een processie van Anglikaanse geestelijken, door bisschop Frere geleid en een koor van seminaristen temidden der menigte van Russische bisschoppen, geestelijken en gelovigen, litanieën gezongen zouden worden.[1]

Daarop heeft de volgende dag – en dit was uit een kanonisch oogpunt veel belangrijker – na een Russische mis voor een Russisch altaar in het kasteel te Quincey – voor precies hetzelfde altaar een Anglikaanse geestelijke zijn liturgisch Misoffer opgedragen. Zo verregaand scheen deze concessie de Russische groep toe die haar had toegestaan, dat men er als een begrijpelijke sanctie een excommunicatie der aansprakelijke theologen vreesde door de uiterst rechts gezinde metropoliet Antonius in Joegoslavië. In elk geval was de verjaagde, vervolgde Russische Kerk hier de gever, en de machtige, rijke, zelfbewuste Anglikaanse partij de ontvangende partij.

Hoewel de Russische orthodoxie nooit opgehouden heeft, het beginsel ener Ene, Algemene Kerk (die zij zich blijven denken als een boven- en voor-wereldlijk Wezen, de Maagd met grijze haren en jonge ogen van de Pastor van Hermas) te huldigen, houden zij even

---

[1]) Zie nevenstaande afbeelding dier Ceremoniële ontmoeting.

Op 1 jan. 1936 heeft voor de eerste maal na twee en een halve eeuw van vruchteloos pogen tot toenadering, een Anglikaanse „kerkdienst" voor een Russische ikonostase mogen plaatsvinden. Na afloop der Pannychiden ter herdenking van de kort tevoren overleden Oecumenische patriarch in de Russisch-orthodoxe kathedraal van de rue Daru te Parijs, hebben de Russische Metropoliet Eulogius, de bisschoppen en gelovigen zich in brede kring voor de ikonostase geschaard. Een stoet deed haar intocht: bisschop Frere van Truro, gevolgd door anglikaanse kanunniken, geestelijken en seminaristen-zangers kwamen met brandende kaarsen in de hand, zingend de kathedraal binnen en plaatsten zich midden tussen de menigte op de zo juist door de Metropoliet verlaten plek. Er werd geen mis opgedragen, enkel werden passende litanieën gezongen.

hardnekkig op historisch niveau – als Rome – vast aan alle eigene, uit Byzantium overgeleverde en later in de Slavische wereld gewortelde leren, riten en gebruiken. Temidden ener onophoudelijk in stof en gedaanten wisselende wereld vertrouwen beide grote kerkgenootschappen in hun tweevoudige eenzaamheid te zijn staan gebleven als twee rotsen temidden van een verbrokkelend en hier en daar moerassig landschap. Aan beide dringt zich met stijgende drang de noodzaak van beider hereniging op, die daarom voor de wederzijdse erkenning van afwijkende vormen van leer, liturgie en canonischrechtelijke bepalingen wat meer soepelheid toelaat dan voorheen ooit mogelijk zou hebben kunnen zijn. Terwille dezer toenadering heeft de Katholieke Kerk in de laatste decenniën belangrijke concessies kunnen doen, door scherper te onderscheiden tussen essentiële en min of meer bijkomstige geschilpunten.

Daar beiderzijds alle beslissingen der eerste zeven oecumenische concilies voor immer aanvaard zijn, leveren de meeste der na de achtste eeuw gerezen moeilijkheden geen onoverkomelijke bezwaren op. De oude strijdpunten betreffende het Filioque en sommige onvaste formuleringen van transsubstantiatie of metousiosis zijn naar de achtergrond geschoven. In de Oosterse liturgie van s. Johannes Chrysostomus, volledig door de Katholieken van Oosterse ritus (Geünieerden) overgenomen (zij wordt op gezette tijden in de s. Pieter bediend en dagelijks in vele Katholieke „herenigings''kloosters) zijn meer ondergeschikte punten, zoals de uitlegging der Epiklesis-formules, de in het Oosten reeds in de zesde eeuw ingevoerde en door geünieerde Katholieken overgenomen Zeon-ritus, etc.) sinds lange jaren geen beletsel meer voor een nauwe toenadering. Twee kwesties zijn nu overgebleven, waarin van geen beider zijden enige toegefelijkheid te verwachten is, ik bedoel: een autoriteitsvraag en een zeker niet minder belangrijk leer-fundament.

Sinds het in 1854 door de Oosterse patriarchen eenstemmig afgekondigde antwoord op de oproep van Pius IX tot hereniging, waarin de eersten elke vorm van een vicariaat Gods op aarde, en daarmede welke graad van onfeilbaarheid ook van kerkvorst of synode afwezen, kan men op dit punt van het Oosten geen concessie meer verwachten, al is met deze afwijzing dierzijds zeker de mogelijkheid voor een veelvuldigere diplomatieke omgang en zelfs van wederzijdse erkenning en eerbiediging niet afgesneden, en dit vooral nadat Russische prelaten en historici (Solowief, Tchadaief, Chomiakof etc.) het primaat der sedes s. Petri boven de andere patriarchale zetels,

en daarmede een eventueel voorzitterschap van de Paus ronduit erkend hebben. Een wellicht ernstiger hindernis – ditmaal van zuiver leerstellige aard – staat een dieper gegronde verstandhouding in de weg: het diepgaande verschil in formulering van het Godsbegrip, fundament aller theologie, in Oost en West.

Juist in de laatste decenniën is met hernieuwde hevigheid een oude polemiek opgelaaid tussen de meest competente kenners, in Oost en West, van alle problemen die met de vaststelling van een Godsbegrip verband houden. Deze uiterst uitvoerige en vaak verbitterde eristiek berust m.i. grotendeels op terminologische misverstanden, of althans op onvermogen dan wel onwil om in de ,,theologia naturalis'' van de tegenstander aan diens opbouw van zijn ,,logisch godsbegrip'' een passende betekenis toe te kennen. Hun controversen kan men terugbrengen tot uiteenlopende definities van het ,,Ene'' waarin de Katholieke godsgeleerden het door de Westerse scholastiek aanvaarde Aristotelische ,,God''sconcept als grondslag aangenomen hebben, waarop zij hardnekkig trachten, de klassieke regel der exclusio termini tertii te blijven toepassen, – en de Russen, Grieken etc. sinds de ps.-Areopagiet, Maximus Confessor en diens volgers ,,God'' begrijpen als het ,,Hyper-ene'' waarvan de zin aan alle logische beginsels en theorema's der klassieke wijsbegeerte ontsnapt. Voor de laatsten valt elk concept dezer occulte ,,God''heid in ons denken aanstonds uiteen in ene Een-Veel-heid, welke zij ten nutte ener practische theologie uiteenleggen in enerzijds een duistere ongenaakbare Hyper-substantie en anderzijds Hare Energieën; alleen deze laatste, die mede God-zelf zijn, zijn voor ons begrip en onze aanbidding bereikbaar.

In hun terminologische halsstarrigheid lopen beiderzijds de protagonisten amok, zonder voldoende moeite gedaan te hebben om zich van elkanders terminologieën rekenschap te geven. Zo heeft in de toonaangevende Dict. de théologie catholique, de Assomptionist M. Jugie in breed uitgewerkte artikelen (,,Palamisme'', ,,Concept de Dieu'' etc.) met bijtende scherpte de leer van de orthodoxe kerkvader aangevallen, wiens voor het ganse orthodoxe Oosten geldende theologie daarentegen met grote kracht verdedigd wordt door de Rus Mgr. Krivoshéine en nog onlangs in een substantiële doctorsdissertatie in de Sorbonne door de baltische Rus v. Meyendorf. Diens lang verwachte onlangs in Leuven verschenen uitgave van Palamas' centrale verhandeling over het Hesychasme is op hare beurt door de

geleerde Parijse Assomptionisten uiterst onvriendelijk begroet. Men kan trouwens de tegenstelling tussen de houdingen door beide Kerken in de controverse „Thomisme-Palamisme'' aangenomen, nauwelijks beter toelichten dan met de lofprijzingen waarmede de „ketterse leraar'' Gregorius Palamas in de Russische Kerk op de tweede Zondag in de hl. Vastentijd verheerlijkt wordt, als „bazuin der Godsleer'', „heilig, goddelijke instrument van Gods genade'', „onwrikbare steunzuil der Kerk'', „onoverwinnelijke verdediger der theologie'' etc.

Weliswaar worden aan de Russische kant te vaak – o.a. op het laatste patristische Congres te Oxford door Mgr. Krivoshéine in zijne discussie met mij – de abstract-logische tegenwerpingen van Roomse zijde met dooddoeners als een verwijzing naar het „mysterie-karakter'' van Palamas' God-concept afgedaan, alsof het niet mogelijk ware om met aanwending der door de Neoplatonici ingevoerde terminologie en logistiek, al wat dit theologische „mysterie'' betreft, in duidelijke omschrijving tot uitdrukking te brengen. Ook anderzijds kan men toegeven, dat Palamas wegens zijn tekort aan een stevige wijsgerige propaedeusis zijn zeer wel verdedigbare leerstellingen in een vaak weifelende en hortende terminologie gehuld heeft, en als homileet soms moeilijk heeft kunnen nalaten, zijn wijsgerige bespiegelingen met bijbelse anthropomorphismen te vertroebelen.

Teneinde een helder inzicht te verkrijgen in deze verwarde controverse tussen beide theologieën (God = Een; God = Een-en-Veel) moeten wij teruggaan naar de onderscheidene griekse wijsgerige stelsels, waarin beide concepten uit engsluitende logische onderzoekingen zijn opgebouwd om vervolgens kant en klaar door de Christelijke theologieën te worden overgenomen. Eenheid en Denkbaarheid van „God'' zijn een slotsom geweest der klassieke griekse wijsbegeerte (Plato, Aristoteles). Daarentegen is de opvatting van „God'' als een in-zich-contradictoir Hyper-wezen dat boven Denken en Zijn verheven is, het culminatiepunt van een door Plotinus aangevangen doch eerst bij Proclus en Damascius tot volle rijpheid gekomen neoplatonisch bespiegelen.

Men heeft ongelijk gehad, door het neoplatonisme uit te leggen als een natuurlijke uitgroei der klassieke griekse wijsbegeerte. Het komt er uit voort, doch als een terugslag op hare werkmethodes en theorema's, en een wederlegging van haar onderricht. Tot die vrij algemeen verbreide misvatting – door de auteurs aller grote handboeken (Zeller!) gedeeld – heeft men zich laten verleiden door de

talrijke Plato-commentaren der laatste neoplatonici, die allen Aristoteles' Metaphysica bestreden hebben, doch Plato's toenmaals nog steeds klimmende populariteit rondom het Middellandse-zeebekken benut hebben om in diens dialogen uit de overvloed van terminologische analyses, intuïtieve formuleringen, dichterlijke emphasen en mythologische inkledingen, juist díe teksten na te lezen die, door hen vaak uit het verband gerukt, hun eigen betogen dienen konden.

Binnen en rondom de neoplatonische School heeft aldus tussen de tweede en de zesde eeuw de splitsing in het griekse denken plaatsgevonden die geleid heeft tot een brede ontvouwing en vertakking van het klassieke ,,God''sbegrip. De Westerse scholastiek heeft vanaf de vroege middeneeuwen getrouw aan het onderricht van de ,,Philosophus'' vastgehouden. De Oosterse kerkvaders, door Maximus voorafgegaan, hebben uit de geschriften van de ps.-Areopagiet, die men behoort te zien als een onvolledig bekeerde Neoplatonicus, vanaf de achtste eeuw het voor hun mystieke bespiegelingen meer dienstige begrip van ,,God'' als een Hyper-wezen voor goed in hun theologie vastgelegd. Of dit tweede conflict tussen beide voor elke der grote Kerken zo kenmerkende ,,God''concepten ooit volledig bijgelegd zal kunnen worden, is onzeker. Ondertussen schijnt wel een vollediger waardering van elkanders wijsgerige kategorieënleer en rechtvaardiging beider uiteenlopende leeropvattingen wenselijk te zijn, en zich meer en meer aan ons behoren op te dringen.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

A. E. JENSEN, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, religionswissenschaftliche Betrachtungen, zweite, bearbeitete Auflage, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1960, geb. DM 32.–.

De studie der religies der schriftloze volken (op p. 40 van mijn boek *Wij Mensen* heb ik uitvoerig uiteengezet waarom wij over deze godsdiensten in het meervoud moeten spreken) heeft sinds het einde van de tweede wereldoorlog weer vele resultaten geboekt. Vele belangrijke nieuwe veldstudies zagen het licht, diverse onderwerpen werden met grote kundigheid monografisch behandeld en er verschenen enkele algemene werken op dit gebied van uitzonderlijk belang. In deze laatste groep neemt het hier besproken werk van Jensen een der ereplaatsen in. Terwijl in de periode tussen 1920 en 1940 de theorieën van Lévy-Bruhl en zijn school een grote invloed hadden, is sinds de laatste vijftien jaar, dank zij voortgezet veldonderzoek en nieuwe theoretische benaderingen, het beeld van de primitieve culturen ingrijpend gewijzigd. Als men enkele namen wil noemen van geleerden die de nieuwe inzichten ook buiten de enge kring van vakgeleerden hebben ontwikkeld en uitgedragen, dan zijn het die van Eliade, Jensen en Radin. Natuurlijk vond de vorming van het nieuwe beeld niet plaats zonder ingrijpende critiek op het oude. Zo richt Jensen zich met name tegen de met de slagwoorden primitieve mentaliteit, dynamisme en ,,Zaubertheorie'' aangeduide complexen. De positieve elementen overwegen in zijn boek echter ten volle boven de critiek.

Jensen maakt ernst met de primitieven als mens en probeert ze te begrijpen in dezelfde categorieën als waarin wij onszelf trachten te verstaan. Hij maakt ook ernst met de godsdienst als een van de wezenlijke uitingen van de mens die wij niet mogen misverstaan als een soort verlengstuk van een utilitair apparaat. Hij weet ons te overtuigen van de geestelijke dimensies der primitieve religies. Het boek is te rijk om in een gewone bespreking de inhoud ook maar bij benadering te kunnen volgen. Dit alles betekent niet, dat *Mythos und Kult* geen vragen en wensen meer overlaat. Men kan zich afvragen of de ,,Kulturkreislehre'' toch niet iets speculatiever is dan men uit dit boek zou kunnen opmaken; het misverstand van de zijde der lezers (nu in de nieuwe uitgave uitdrukkelijk gecorrigeerd) alsof de auteur ,,Ausdruck'' en ,,Anwendung'' beschouwde als historische stadia kan gemakkelijk ontstaan; de behandeling van de magie, hoe instructief ook, laat toch nog vele vragen en bedenkingen over; en vooral zou op vele punten een meer sociologische benadering waardevolle aanvullingen en soms correcties kunnen geven.

Maar ook met deze bedenkingen blijft het besproken boek van Jensen een der belangrijkste bijdragen tot een beter begrip van de primitieve godsdiensten die in onze eeuw geschreven zijn. Vooral in Nederland, dat heel sterk onder het beslag heeft gestaan van bepaalde theorieën over de zgn. primitieven, is het te hopen dat dit meesterlijke werk een grote lezerskring zal vinden.

TH. P. VAN BAAREN

J. Zandee, *Death as an enemy*, according to ancient egyptian conceptions, Studies in the History of Religions (Supplements to NVMEN) V. Brill, Leiden. 1960. 344 p.

Op dit proefschrift verkreeg Zandee, die in 1948 in de theologie promoveerde, de graad van doctor in de letteren en wijsbegeerte aan de Rijks Universiteit te Leiden. Hij was leerling van Prof. de Buck. Dit wettigt de verwachting, dat filologische accuratesse en gedegen kennis van de egyptische godsdienst samengaan. In deze verwachting wordt men dan ook niet teleurgesteld. De schrijver laat aan de hand van een groot aantal teksten zien, dat naast de monistische opvatting, waarbij de dood beschouwd wordt als een noodzakelijke voorwaarde voor het eeuwige leven, de dualistische, die de dood kent als een vijandige macht die zeer te vrezen is, sterk onder de Egyptenaren heeft geleefd. Het zijn voornamelijk de pyramidenteksten, de coffinteksten en de dodenboeken uit het nieuwe rijk waaraan het materiaal ontleend is. Een enorme arbeid, waarin Zandee eigen wegen is gegaan. Van verschillende teksten was nog geen vertaling gepubliceerd, van andere geeft hij een eigen vertaling. De nadruk valt op het tweede hoofdstuk, dat 252 bladzijden groot is. Hierin geeft Zandee een systematische behandeling van tal van uitdrukkingen, die op de een of andere wijze met de dood in verband staan. Voor de egyptoloog van grote betekenis; verschillende ervan zullen ook de theoloog interesseren. We denken b.v. aan de uitdrukking ,,voor de tweede maal sterven'', p. 186 ff; aan die uit de Koptische teksten ,,waar hun worm niet sterft en het vuur niet uitgeblust wordt'', p. 335, waarbij de schrijver toch niet wil spreken van een grote invloed van de oud-egyptische godsdienst. We noemen slechts deze, er zou veel meer aangehaald kunnen worden. Aan deze waardevolle studie zal niemand voorbij kunnen gaan, die zich met deze materie bezighoudt. Daarom is het jammer, dat er geen lijst van behandelde uitdrukkingen is opgenomen. Het zou de bruikbaarheid van het boek zeer bevorderd hebben. Een lijst van besproken teksten zou evenmin een overbodige weelde zijn geweest. Met behulp daarvan had de schrijver en de vertaalster kunnen controleren, of een zelfde tekst steeds op eenzelfde wijze was weergegeven. Dit is lang niet altijd het geval en betreft niet alleen verschillend woordgebruik. Ik noem enkel de vertaling van pyrt. 334 op p. 171 en op p. 257, waarvan ik de eerste prefereer. Ook zou ik sommige teksten anders vertalen. Ik noem alleen pyrt. 207 op p. 79. De vertaling is inderdaad verrassend. Toch ga ik liever met Sethe mee, ook terwille van de kontekst. Het wḏꜥ (richten) en het ꜥḥꜥ (staan) geven beide het typische werk van de koning weer. Kan er bij śḏb (p. 249 f.) ook niet gedacht worden aan schade, die Seth Osiris toebrengt waardoor deze sterft? Zie pyrt. 308 = 312. Deze opmerkingen willen alleen maar onderstrepende grote waardering die ik heb voor de zeer belangrijke studie van Zandee.

L. J. Cazemier

OUDE TESTAMENT

HANS-JOACHIM KRAUS, *Psalmen*. Biblischer Kommentar Altes Testament XV 6-13 (mit einer Einleitung I-LXXXVIII), Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Krs Moers. Jede Ablieferung 80 S.

Afgezien van het kleine boekje „Klagelieder" (eveneens van de hand van Kraus!), is het Psalter het eerste grote bijbelboek dat in deze nieuwe commentaar gereed gekomen is. Men kan niet anders dan de grootste bewondering hebben voor de ongelofelijke werkkracht en het doorzettingsvermogen waarover deze geleerde vakgenoot blijkt te beschikken. Met de regelmaat van een klok kwamen de afleveringen, tot vreugde van auteur en abonné's beiden, van de pers en nu ligt dan het *magnum opus*, niet minder dan 994 bladzijden groot, in voltooide staat vóór ons. En dan is nog niet eens de Einleitung genoemd, die ook al weer niet minder dan 88 bladzijden omvat. Hoe goed is het te verstaan dat de auteur op de eerste bladzijde van het werk de doxologie aan het eind van Ps 72 heeft laten afdrukken: *Baruch 'Adonay 'elohē Jisraēl 'oseh nifla'oth lebadō* enz. Met deze lofprijzing heeft de auteur zijn dankbaarheid over de voltooiing van dit stuk levenswerk tot uitdrukking willen brengen. Onzerzijds zij hier gaarne een hartelijke gelukwens aan auteur en uitgever toegevoegd!

In N.T.T. XIII, 4 (april 1959) gaven we reeds een recensie over de afleveringen I–V. Ditmaal bepalen we ons tot een bespreking van de Einleitung. In dit „Vorwerk" vinden we nl. precies alle opvattingen, die de auteur over het Psalter heeft en de posities die hij in het onderzoek van dit bijbelboek tegenover zijn vakgenoten inneemt, op overzichtelijke wijze bijeen. De Einleitung omvat 9 paragrafen onder de volgende titels: 1) Name des Buches und Stellung im Kanon, 2) Der masorethische Text und die alten Übersetzungen, 3) Der Psalter als Sammlung, 4) Die Überschriften der Psalmen, 5) Die poetische Form der Psalmen, 6) Die Gattungen und ihr „Sitz im Leben", 7) Die Beziehungen der Psalmen zur Geschichte Israels, 8) Zur Entstehungs- und Traditionsgeschichte der Psalmen, 9) Zur Theologie der Psalmen.

In het probleem van de waardering van MT neemt K. een positie in die het best met die van H. Schmidt vergeleken kan worden. MT krijgt de eer die hem toekomt, maar wordt niet onfeilbaar geacht. Vandaar dat „im textkritischen Verfahren selbstverständlich (!) auch die alten Übersetzungen ihren angemessenen Platz finden". Echter met een stevige reserve: „Zurückzuweisen aber ist die prinzipielle Bevorzugung von G gegenüber M und die vorschnelle Zuwendung zu den alten Übersetzungen. Im Bereiche hebräischer und altorientalischer Traditionen sollten erst alle Wege und Pfade beschritten werden, bevor zum anderen Ufer der alten Übersetzungen übergesetzt wird, um dann aus einem neuen Blickwinkel Rückschlüsse auf den möglichen, zugrunde liegenden „Urtext" zu ziehen" (XII). Dit is een gezond uitgangspunt, waarmee we ons gaarne accoord verklaren.

Op de vraag wanneer het Psalter als verzameling is ontstaan, zou K. met enige voorzichtigheid willen antwoorden: ongeveer 300 v.Chr. had de verzameling de omvang zoals we die nu kennen. Hoewel over dit jaartal gestreden zou kunnen worden, zijn we het toch wel met de auteur eens dat we niet veel lager behoeven te gaan, daar tegenwoordig de destijds door Duhm voorgestelde en door Puukko overgenomen datering van de psalmen in de Makkabeeëntijd door niemand meer geaccepteerd wordt.

Over de opschriften boven de psalmen zal het laatste woord nog niet geschreven zijn. Interessant is het voorstel om de verklaring van het woord *mizmōr* niet meer, zoals gewoonlijk in de *piʿēl* van het verbum *zamar:* plukken, tokkelen te zoeken, maar veeleer te letten op het feit dat in het Akkadisch *zamāru* alleen maar zingen betekent. Volgens K. is dat in het O.T. in eerste instantie ook het geval. Gelukkig voegt hij er aan toe dat dit zingen niet zonder begeleiding van een (tokkel)instrument te denken is.

In verband met *mizmōr* moest nu natuurlijk ook iets over de zo vaak in de opschriften met dit woord verbonden prepositie l^e gezegd worden, één van de hangijzers in het psalmenonderzoek, die nog steeds niet uit het vuur genomen kunnen worden. Afgewezen wordt de hypothese die in *lʿdawid* een ,,Registraturvermerke'' wil zien, zoals we die ook in oegaritiese teksten kennen, b.v. l^e*baʿal*, l^e*krt*, enz. en wel op grond van het feit, dat in een groot aantal psalmenopschriften de verbinding van l^e*dawid* met de onmiddellijk er op volgende situatie-tekening zo eng is dat het onmogelijk is de *lamed* in l^e*dawid* anders dan als *lamed-auctoris* op te vatten. Evenmin voelt K. iets voor de opvatting die de term l^e*dawid* niet alleen formeel, maar ook materieel op één lijn wil stellen met de reeds genoemde opschriften in de oegaritiese teksten die deze wil zien als ,,Hinweis auf die Hauptgestalt der Überlieferten Dichtung''. Terecht betoogt K. dat ,,in den Psalmen eine solche Interpretation zu einer eigenartigen Mythisierung oder dynastischen Verallgemeinerung ,,Davids'' führt und damit ,,David'' zum Phänomen des ,,göttlichen Königs'' (wird), een voorstelling die in bepaalde kringen nog altijd opgeld doet, maar waarvan K. zich gelukkig behoorlijk distancieert (XX).

Uit de veelheid van interpretaties die in de loop der tijden t.a.v. de aanduiding *sjir hamma'aloth* voorgedragen zijn, opteert K. voor de vertaling ,,Wallfahrts- und Prozessionslied'', uitgaande van de these dat *ʿalah* terminus technicus voor de bedevaart is (Ps 24:3, 122:4; Mk 10:33, Lk 2:42 enz.).

Interessanter is de poging om voor *miktam* een meer bevredigender vertaling dan het gebruikelijke ,,kleinood'' te vinden een vertaling die op Ibn Esra teruggaat: *miktam* zou van *kètèm* (goud) afgeleid zijn. K. zoekt verband met *katam Ni.* in Jer. 2:22 dat hij vertaalt met ,,unauslöschbar sein''. *Miktam* zou dan kunnen betekenen het gedicht of lied ,,das ein Geschehen unauslöschlich festhält, vgl. Hiob 19:23 ff.''. De verklaring is niet zo origineel als zij lijkt. G. had nl. de oplossing met *stèlographia* ook reeds in deze richting gezocht.

Uit de beide mogelijkheden *maskīl* als ,,Lehrgedicht'' of ,,Kunstlied'' op te vatten, kiest K. de laatste en wel met een verwijzing naar 2 Kron.

30:22 waar de Levieten geprezen worden als *hammaskilim sēkel ṭōb lᵉjhwh* (die grote kundigheid getoond hadden in de dienst van JHWH. *Maskīl* zou dan zijn „das kunstvoll gestaltete Lied, das nach den Prinzipien der „Weisheit" (chokmah) geschaffen worden ist" (XXIII). Niemand zal het de commentator kwalijk nemen dat hij aan de talrijke pogingen om aan het weerbarstige *selah* een verstaanbare zin te ontwringen geen nieuwe toegevoegd heeft. K. sluit zich aan bij hen die in *selah* de technische aanwijzing voor een instrumentaal of vocaal intermezzo willen zien, waarmee hij dicht in de buurt komt van König's vertaling „empor!" – gellendes Spiel" (XXVI).

I.p.v. de vertaling van *lᵉhazkīr:* „um in Erinnerung zu bringen", „zum Gedächtnis" (Luther), „bij het gedenkoffer" (NV) in Pss 38 en 70, waar toch eigenlijk niet veel mee te beginnen is (wat is een gedenkoffer?) stelt K. voor *lᵉhazkīr* op te vatten „als einen Hinweis auf das Weihrauchopfer". Hij gaat er van uit dat T(argum) het heeft opgevat als een denominatief van *'azkarah* en wijst er op dat op verscheidene plaatsen in Leviticus dit *'azkarah* dat deel van het spijsoffer aanduidt dat met wierook als bijgave werd verbrand. Ook in Jes. 66:3 zou *mazkīr lᵉbonah* de betekenis van „Weihrauch darbringen" hebben (XXVII). Deze suggestie verdient inderdaad aandacht.

Met § 5: *Die Poetische Form der Psalmen* wordt een terrein vol voetangels en klemmen betreden. Bijzonder moeilijk blijft hier het probleem van het metrum. Naast geleerden die de aanwezigheid van welk metrum dan ook in het Psalter fervent ontkennen, zijn er anderen die toegeven dat er vroeger wel zoiets als een metrum geweest zal zijn, maar dat dit op het ogenblik niet meer te reconstrueren is. Tot deze laatsten behoort K. echter niet. Hoewel voorzichtig genoeg om toe te geven dat alle „Bemühungen um das Metrum" niet meer dan „Versuche" zijn, is hij toch van oordeel dat deze pogingen gewaagd moeten worden. Hier geeft hij zich dan, zij het niet zonder reserves, gaarne gewonnen aan E. Sievers, wiens systeem hij aan zijn commentaar ten grondslag heeft gelegd. Het zou teveel beweerd zijn als we zouden zeggen dat we daar erg gelukkig mee zijn, maar dat is iets waarop in verband met de plaatsruimte op het ogenblik niet dieper kan worden ingegaan.

Zoals de auteur voor het metrum gaarne Sievers als mentor aanvaardt, wordt Hermann Gunkel zijn leidsman in de kwestie van de „Gattungen" en de „Sitz im Leben" van de psalmen (§ 6). „Es ist nicht gut möglich", zegt hij, „an den Forschungen Gunkels vorbei zu gehen". Daarom kan hij niet veel waardering opbrengen voor geleerden als A. Cohen, B. D. Eerdmans en Tur-Sinai die, gelijk bekend, van Gunkel's methode niet veel moeten hebben. Nu moet eerlijkheidshalve toegegeven worden dat ook K. niet blind is voor de bezwaren die Gunkel's theorieën aankleven. Men vindt ze opgesomd op S XXXIX van de Einleitung. K. vindt echter in Gunkel's opvattingen wel zoveel waardevols dat hij ze gaarne tot één van de pijlers van zijn commentaar promoveert. Toch worden wel enkele zekeringen aangebracht: „Der vorliegende Kommentar bemüht sich bei der Erklärung jedes Psalms zunächst um eine genaue Untersuchung der formalen Gegebenheiten. Die Formensprache wird auch dann bis in die

Verästelungen hinein verfolgt und definiert, wenn (z.B. bei Gattungsmischungen) die Gefahr bestehen könnte dasz das Ganze des Psalms auseinanderfällt und zersplittert. Nur dieses konsequente formgeschichtliche Arbeiten kann willkürliche Kulthypothesen unterbinden". Het is vrij duidelijk dat deze laatste opmerking zich vooral tegen H. Schmidt en A. Weiser richt, voor wier arbeid de auteur overigens grote bewondering heeft, maar die hij t.a.v. hun theorieën over resp. het ,,Thronbesteigungsfest Jahwes" en de ,,Bundeskult" toch niet wil volgen. Naar de mening van de recensent is K. echter ook zelf niet aan het gevaar van een ,,overtrekking" van de relatie tussen het psalter en de cultus ontkomen. Integendeel, waar het maar even mogelijk lijkt wordt aan een psalm zijn plaats in de cultus aangewezen, zelfs daar waar een nuchter waarnemer met geen mogelijkheid enig verband tussen beiden kan ontdekken. Ook K. liggen tenslotte termen als ,,Kultgemeinde", ,,Festgemeinde", ,,Israel-Gemeinde" enz. in de mond bestorven. Klaag-, dank- en vertrouwenspsalmen worden alleen maar van uit cultische presumpties geëxegetiseerd. Hier zien we toch wel grote gevaren. Het gaat ons veel te ver wanneer op S LXXIV als een axioma geponeerd wordt: ,,Private Frömmigkeit gibt es im Psalter nicht. Die Sänger der Klage- und Dankpsalmen kommen immer schon vom Gottesdienst der Israelgemeinde her". Daar zou nog wel iets op afgedongen kunnen worden!

Al met al toch een interessant commentaar! De gemaakte opmerkingen moeten dan ook uitsluitend gewaardeerd worden als een bewijs met hoeveel belangstelling de recensent dit werk gelezen heeft. Bij een volgende druk, die er zeker komen zal, zouden de volgende druk- en zetfouten geëlimineerd kunnen worden: LXX nnd – und; LXXXIV Dècalogue – Décalogue; quelle – quel; un culte images – un culte d'images; Schmid – Schmidt; LXXXV Nieuwejaarsfeest – Nieuwjaarsfeest; konigsdag – koningsdag; LXXXVII Edelkort – Edelkoort; 493 den Inseln – die Insel; 496 messianiche – messianische; 573 vertoszen – verstoszen; 600 Philstäa – Philistäa; 603 Schmid – Schmidt; 623 Kopfbund – Kopfband.

H. A. Brongers

KERKGESCHIEDENIS

Steven Runciman, *Geschichte der Kreuzzüge, III. Das Königreich Akkon und die späteren Kreuzzüge* (aus dem Englischen übertragen von Peter de Mendelssohn), C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1960. XV + 624 S., geb. DM 30.–.

Met dit derde deel is het nieuwste standaardwerk over de kruistochten in Duitse vertaling compleet (zie N.T.T. XIII, afl. 1 en XIV, afl. 3). Het behandelt de periode vanaf de derde kruistocht tot de uiteindelijke ineenstorting der gehele onderneming. Al verder week men af van de idealen, die de westerse christenheid voor ogen hadden gestaan, toen zij zich de verovering van het Heilige Land op de ongelovigen ten doel had gesteld. Wij lezen van de veldtocht van de bekwame Frederik Barbarossa, die

door diens verdrinkingsdood niet tot het gewenste resultaat leidde; van de tijdelijke successen van de moedige, maar niets ontziende Richard Leeuwenhart in de strijd met zijn ridderlijke tegenstander Saladin. Met ontzetting leest men de talloze wreedheden, die de kruislegers hebben begaan, de arglistige kuiperijen der Venetianen, die tot de verovering van Constantinopel en de plundering en uitmoording der stad hebben geleid – een kruistocht van christenen tegen christenen om puur gewin en machtsbegeerte –, de tragedie van de kinderkruistocht en zoveel ellende meer. Runciman besluit zijn relaas met een streng requisitoir over deze rampzalige beweging. Zij is één reusachtige mislukking geworden. De Islam is er ongedeerd, maar verbitterder uit te voorschijn gekomen en de macht der Turken was groter erna dan ervoor. De kruistochten zijn ontaard in een reeks oorlogen tegen iedere vijand van de pauselijke politiek. De christenen in het Oosten hadden onder de westerse heersers dikwijls meer te lijden dan onder de oosterse. De byzantijnse cultuur heeft de zware slagen nog wel overleefd, maar het byzantijnse rijk als bolwerk tegen de Turken is er door ondermijnd. Schaamteloze hebzucht, machtswellust, intriges, wreedheid en zedeloosheid, gebrek aan helder inzicht, onderlinge naijver en wantrouwen hebben idealisme, geloof, moed en zelfopoffering zeer ver in de schaduw gesteld en deze „heilige oorlogen" tot een schande der christenheid gemaakt. Nuchter historisch beschrijvend, met een indrukwekkende kennis van zaken, maar tegelijk met ingehouden bewogenheid stelt de geleerde kenner der middeleeuwen ons dit alles voor ogen.

W. F. DANKBAAR

MARCEL PACAUT, *La Théocratie, L'Église et le Pouvoir au Moyen Age*, Aubier, Paris, 1957, p. 302.

Meer dan de titel zou doen vermoeden heeft Dr. Pacaut getracht de hoofdmomenten in de geschiedenis van de coëxistentie van kerk en staat te beschrijven. Hij beperkt zich niet tot de Middeleeuwen in de enge zin van het woord, doch volgt de ontwikkelingen en verschuivingen van Jesaja tot de vooravond van de Reformatie.

Inderdaad is de eerste periode slechts met een enkele lijn aangegeven doch daarin wordt de grondslag gelegd voor zijn latere beoordeling van de positie van Paus Innocentius III en Willem van Occam. Theocratie wordt gedefinieerd als „la doctrine selon laquelle l'Église détient la souveraineté dans les affaires temporelles" (p. 7). Deze souvereiniteit wordt dan verder geprecizeerd als „la puissance suprême, supérieure à tous les autres pouvoirs, qui n'est sujette au contrôle d'aucun d'eux" (ib.). Aangezien de staat in deze definitie slechts zijdelings en negatief betrokken is, is men bijzonder benieuwd naar Pacaut's beschrijving van de Oudtestamentische theocratie: „...c'est Dieu qui gouverne, sa loi étant celle d'État, donnée à Moïse, appliquée-et controlée par les prêtres" (p. 14). De profeten en in het bijzonder Jesaja, accentueerden het universele karakter van deze religieuse gemeenschap „que les Juifs n'ont pas toujours su considerer comme extra – temporelle par nature" (ib.). Weinig oudtestamentici zullen zich met deze interpretatie kunnen verenigen; zij geeft

echter aan dat Pacaut's opvatting van theocratie minder is afgestemd op bijbelse gegevens dan op de *De Civitate Dei* van Augustinus voor wie de categorie ,,tijd'' een karakteristiek van val en ontgoddelijking geworden is.

Niettemin wordt Augustinus gecritiseerd voor zijn neiging om staat en kerk te verwarren (p. 22). Pacaut zoekt de oorzaak niet zozeer in de tweeslachtigheid van Augustinus' staatsleer als wel in de mystieke vaagheid van zijn ecclesiologie. Na een beschrijving van de tweemachtenleer van Gelasius volgt de conclusie: ,,Dualisme et cooperation: voilà les notions essentielles que l'Antiquité lègue au Moyen-Age''. (p 23)

De verdere ontwikkeling wordt geschetst als één van groei en inzicht en helderheid. De kroning van Karel de Grote (p. 38 v.v.), de strijd rond simonie en nicolaïsme (63 v.v.) en de daaruit voorkomende botsingen tussen Paus en Keizer (p. 96 v.v.) helpen het gelatiaanse dualisme te overwinnen en bereiden zo de synthese van Innocentius III voor (p. 137 v.v.). Deze synthese wordt misverstaan als ze uitgelegd wordt als een jacht naar politiek en materieel succes. Het dualisme wordt weliswaar overwonnen door subordinatie van de staat: ,,...l'âme étant supérieure au corps, le sacerdoce est supérieur au royaume'' (p. 142); maar juist zo kan een volmaakte samenwerking gerealiseerd worden.

Met Bonifatius VIII zijn wij over het hoogtepunt heen. Zijn *Unam Sanctam* (1302) is wat inhoud betreft zeker niet nieuw, maar vormt de aanleiding tot de eerste duidelijke nederlaag van het geestelijk gezag. De felle kritiek op deze bul vormt een vruchtbare bodem voor conciliarisme en occamisme: ,,le déclin des idées theocratiques'' (p. 217). Op haar beurt heeft tenslotte deze decadentie de Reformatie voorbereid: ,,Il aboutit au protestantisme... Les réformés refusent à l'Église toute domination seculière'' (p. 219).

De periode voor en van Innocentius III is met meer precisie beschreven dan de z.g. periode van verval. Wat het *materialiter* betekent, dat Bonifatius VIII ,,niet veel verder gaat'' (p. 178) dan zijn voorgangers wordt niet duidelijk. Hier verhindert de veelheid van politieke gebeurtenissen de auteur tot een duidelijke analyse te komen.

Vooral de beschrijving van Occam's positie is niet meer aanvaardbaar. Occam's onvoltooide *Dialogus* (begonnen in 1334) verhult zijn eigen mening achter een tweegesprek, waaruit men slechts uiterst willekeurige conclusies kan trekken. Het veelbesproken artikel van Ph. Boehner, waarin Occam's her en der verspreide opmerkingen over kerk en staat zijn bijeengebracht [,,Ockham's Political Ideas'' in: *Review of Politics* 3 (1943 p. 462–487] is de auteur tot zijn schade ontgaan. Gezien de absoluut geseculariseerde staatsopvatting van Marsilius van Padua kan men bezwaarlijk van Occam de propagator van Marsilius' ideeën maken (p. 216). Occam's verdediging van de onderscheiding – niet scheiding! – van kerk en staat verbindt hem veeleer met Dante en de vroegmiddeleeuwse gelatiaanse positie.

Het valt te betreuren dat de schrijver zich heeft neergelegd bij het vlakke schema van onhelderheid – synthese – verval. Dit kon wellicht ook niet anders gegeven de door hem gekozen definitie van theocratie – in geen enkel opzicht verschillend van hierocratie –, waardoor de span-

ning tussen het bijbels en het augustiniaans denken zelfs niet ter sprake komt. De auteur is er echter in geslaagd de profaan- en kerkhistorische aspecten veelal goed bijeen te houden; de bronnen worden uitvoerig geciteerd, terwijl bovendien nog een appendix met citaten uit de belangrijkste documenten is toegevoegd (p. 227–286). H. A. OBERMAN

OSKAR FARNER†, *Huldrych Zwingli:* Band IV. *Reformatorische Erneuerung von Kirche und Volk in Zürich und in der Eidgenossenschaft.* Aus dem Nachlass herausgegeben von RUDOLF PFISTER. Zwingli Verlag, Zürich 1960. 574 S.

De geleerde Zwingli-kenner, Prof. Farner, is in 1958 overleden. Behalve als medewerker aan de uitgave van Zwingli's werken in het Corpus Reformatorum heeft hij vermaardheid gekregen door talrijke studies op dit gebied en niet het minst door zijn grote biografie van de Züricher hervormer, waarvan thans het 4de deel voor ons ligt (voor dl. I–III zie N.T.T., IX, 1954–'55, blz. 308). Het manuscript was vóór zijn dood grotendeels gereed; Prof. Pfister heeft het voor de druk gereedgemaakt en het slot er aan toegevoegd. In dit laatste deel krijgen wij allereerst een uitvoerige schets van Zwingli's karakter, zijn godsdienstige leven, zijn arbeid als zielzorger, zijn houding tegenover de kunst. Hoe rigoureus de hervormer ook de beelden uit de kerken heeft verwijderd, hij deed dit uitsluitend, zegt Farner, uit bezorgdheid voor afgoderij (63 ff.). Maar een zeker spiritualisme bij hem heeft hierbij toch ook een rol gespeeld. De schr. geeft ons een opmerkelijke vergelijking tussen Luther en Zwingli, maar naar ons gevoel hier en daar wat te schematisch, b.v. als hij zegt, dat het Luthers „Hauptanliegen" was, dat de mens alles moet doen om tot geloof te komen, terwijl bij Zwingli de mens tot geloof moet komen om alles te kunnen doen. Dit is maar ten dele waar; ook Luther, al was hij dan op sommige punten conservatiever, heeft de vrijheid van een christenmens niet alleen gepredikt, maar ook in zijn eigen leven getoond. Voorts wordt ons Zwingli's strijd getekend tegen de bedreigingen der Züricher hervorming van de zijde der Roomsen en der Dopers. Over Zwingli's theologie vernemen wij naar verhouding maar weinig; daarover kan men zich uitvoeriger laten voorlichten o.m. door Walther Koehler, G. W. Locher en Pfister. De scheiding tussen Zwingli en Erasmus wordt uitvoerig behandeld. Zwingli, die zijn avondmaalsopvatting oorspronkelijk aan Erasmus te danken had (pas daarna vond hij haar bij Hoen bevestigd) en ook anderszins veel aan de grote humanist te danken had, is in 1523 diens tegenstander geworden. Nog vóór Luthers antwoord op „De libero arbitrio" verschenen was, heeft Zwingli al in de „Commentarius de vera et falsa religione" van repliek gediend. Inzake de theocratie in Zürich zegt Farner, dat Zwingli die nooit gewild heeft (387), maar hij maakt niet geheel duidelijk, waarin dan het verschil tussen zijn bedoeling en wat wij gemeenlijk onder een theocratie verstaan, gelegen was. Elders (409 f.) geeft hij toe, dat Zwingli in toenemende mate zijn gevoel voor scheiding tussen de bevoegdheden van overheid en kerk verloren heeft. De laatste hoofdstukken van het boek zijn gewijd aan de toenemende spanning tussen de

protestantse en rooms-katholieke kantons en aan Zwingli's dood in de katastrofale slag bij Kappel. Uit alles blijkt, dat het werk uit een rijke en grondige kennis van Zwingli's geschriften en de daarop betrekking hebbende literatuur geschreven is. Niettemin lijdt het nergens aan overdadige geleerddoenerij en de heldere stijl maakt het lezen ervan tot een genot.

W. F. D.

HUGO WAST (pseud. v. Gustavo Martinez Zuviria), *Don Bosco en zijn tijd*, uit het Spaans vertaald door H. Kuitenbouwer, uitg. Lannoo, Tielt-Den Haag 1960, 427 blz., geb. f 10,90.

Met grote toewijding en zeer breed van opzet beschrijft de Argentijnse auteur niet alleen het leven van de in 1934 heilig verklaarde Don Bosco (1815–1888), maar ook de vele en verwikkelde kerkelijke en politieke ondernemingen van zijn tijdgenoten. Met journalistieke vaardigheid schetst hij de bewogen dagen van o.a. Pius IX, Victor Emmanuel, Napoleon III, Bismarck, Cavour, Mazzini en Garibaldi. Het verband tussen deze figuren en de held van het verhaal is niet altijd geheel duidelijk, ja ontbreekt in de meeste gevallen geheel. Het meest geslaagd acht ik het boek op de bladzijden, waar de paedagogische methodiek van Don Bosco in zijn levenswerk – het zgn. Oratorium te Turijn – naar voren komt. Interessant is de telkens terugkerende constatering, dat behalve de Waldenzen – over wie bepaald merkwaardige dingen gezegd worden – voornamelijk de tegenwerking binnen de rooms-katholieke Kerk zelf de voortgang van Don Bosco's werk en de erkenning van zijn Salesiaanse congregatie bemoeilijkte. Naar ik aanneem is dit boek geschreven in de jaren rond de heiligverklaring van Don Bosco. Anders laat zich de opeenhoping van verrichte wonderen en geslaagde voorspellingen moeilijk verklaren. De vertaling is perfekt, de uitgave meer dan verzorgd.

M. J. ELFFERICH

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST

W. LUIJPEN, *Existentiële fenomenologie*. Uitg. Het Spectrum. Utrecht–Antwerpen 1959. 333 pag.

Dit boek heeft al een ruime lezerskring gevonden. Het onderwerp is aantrekkelijk en het boek is helder geschreven. In de titel ligt een beperking: het gaat niet over Husserls fenomenologie, maar om bepaalde lijnen der fenomenologie, zoals deze door Heidegger, Sartre en vooral Merleau-Ponty uitgewerkt werden: het ,,in-de-wereld-zijn" van de mens, de doorleefde ervaring als uitgangspunt der kennis, de dynamiek van het existeren dat in de transcenderende beweging uitkomt. Daarbij biedt dit werk geen beschrijving van de stelsels der genoemde denkers, doch ontwikkelt het zelf een eigen systematiek en, in aanzet, een eigen filosofie.

Het werk is in vier hoofdstukken verdeeld: I. ,,De metafysische mens": als subject is hij ontsloten voor wereld, maar deze gerichtheid (intentio-

naliteit) heeft een metafysische dimensie, daar zij het eindige zijnde overschrijdt tot het hoogste Zijn. II. ,,Fenomenologie van het kennen'': het menselijk zijn in de wereld manifesteert zich in zijn ,,expérience vécue'', waaruit de verstandelijke kennis opkomt; ook hier transcendeert de mens, daar hij tot algemene, bovenhistorische begrippen kan komen. III. ,,Fenomenologie van de intersubjectiviteit'': de mens is co-existerend, ik–gij verhouding. IV. ,,Fenomenologie van de vrijheid en haar bestemming'': de mens is ontwerp, kunnen–zijn en zo vrijheid; de tijdelijkheid van de mens verwijst hierbij, in tegenstelling tot Sartre en Heidegger, naar het transcendente zijn van God.

Men kan dit werk beschouwen als poging tot een bijdrage aan de existentiële fenomenologie; het werk heeft in dit opzicht zeker zijn verdiensten. Men kan het ook bezien – en dat is wellicht interessanter – als een poging van Thomistische zijde adequaat op de existentiefilosofie te reageren. Dat dit boek het Imprimatur draagt, houdt geenszins in dat het Thomistisch is; dat hoeft niet en is hier eigenlijk ook niet het geval. Toch zijn centrale thema's van de ,,philosophia perennis'' terug te vinden: natuurrecht, eeuwige waarheden, zijnsleer, Godsbewijs. Als antwoord erop, tekent dit werk tevens iets van de uitdaging, die moderne, wijsgerige problematiek aan het traditionele christelijke denken stelt. Laatstgenoemde bezinning kan geheel negatief, antithetisch reageren. Zij kan ook trachten het denken van eigen tijd te verstaan, te beantwoorden en in zich op te nemen.

De wijsbegeerte van Thomas van Aquino kan als de grootse reactie van christelijk denken op de bedreiging van de Arabische geest gezien worden. Toen Europa steeds indringender met de Arabische, op Aristoteles teruggaande filosofie geconfronteerd werd, wist Thomas de vijandige geest met eigen wapenen te bestrijden: hij incorporeerde het denken van Aristoteles binnen een natuurlijke wijsbegeerte, die weer naar de bovennatuurlijke, christelijke openbaring uitwees. Vanuit dit gezichtspunt is Thomas niet repeteerbaar: de zijnsmetafysica moet binnen de historische relaties, vanuit de intentionaliteit die door de geestes-situatie bepaald was, gezien worden. Het neo-Thomisme der vorige eeuw kon juist met de rationalistische aspecten binnen die tijdssituatie veel beginnen. De vraag is of men als Thomist thans nog hetzelfde adequate antwoord kan geven met de vele andere aspecten van Thomas' rijk geschakeerde denken. Het boek van Luijpen is een van deze pogingen. Een ander geluid liet een belangrijk hedendaags neo-Thomist horen, toen hij in een katholiek blad schreef, dat z.i. het Thomisme géén adequaat antwoord meer op de moderne problematiek kan geven, al zag hij zelf geen mogelijkheid tot omschakelen meer. Van de niet-Thomistische antwoorden uit nieuwer tijd dienen de wijsgerige stelsels van Maurice Blondel (1861–1949) en Gabriel Marcel (geb. 1889) genoemd te worden. Ook de z.g. ,,théologie nouvelle'' is door deze beide denkers beïnvloed.

Het is interessant Luijpens poging, die door de Leuvense school van Dondeyne beïnvloed is, te vergelijken met die van Marcel. Veel ontleent

Luijpen aan Marcel, vooral t.a.v. de ik–gij verhouding. Zij gaan uiteen t.a.v. het Godsbegrip. Merkwaardig is dat Luijpen meent, dat er alléén verschil bestaat tussen de mensen over het al dan niet bestaan van God, maar dat zij die Zijn bestaan ontkennen het wèl eens zijn met hen die dat bestaan erkennen ,,over wat men onder God zou moeten verstaan, indien Hij bestond. Als God bestaat, moet Hij een oneindig volmaakt Wezen zijn, de hoogste oorzaak van alles, en Zelf niet veroorzaakt. Over de naam-definitie bestaat geen verschil van mening." (p. 70). Merkwaardig, want hier wordt de Naam essentialistisch gescheiden van het bestaan. Alsof men de Naam zou kennen zonder tot Zijn bestaan in relatie gesteld te wezen en alsof zijn Naam niet de wijze van zijn zich openbarend bestaan is. Trouwens, ook S. zal direct al kunnen erkennen, dat vele christenen deze aan Aristoteles' zijnsmetafysica georiënteerde definitie (oneindig wezen, hoogste oorzaak) niet gaarne op de God der openbaring zouden toepassen.

Met het oog op Marcel zegt Luijpen, dat sommigen menen, dat God veel meer is dan het transcendente Zijn (p. 72). De vraag is: veel meer, of heel anders? De theodicee, naar de omschrijving van Jolivet, integrerend deel der metafysica (p. 61 n. 1) wordt door Marcel immers atheïsme genoemd. Schrijver verwijt dan ook Marcel dat deze zegt ,,que le Dieu dont Nietzsche a annoncé véridiquement la mort fût le dieu de la tradition aristotélico-thomiste, le dieu premier moteur" (p. 77 n. 1). De vraag is weer: heeft Marcel niet dieper de nood van deze tijd, de afwezigheid Gods, gepeild, door in te zien dat een filosofisch Godsbeeld, dat door christenen nog wel vanuit hun geloofstraditie en ervaring gevuld kan worden, voor de moderne mens al lang uitgehold is. Zou een dergelijke godsbevestiging voor de mens alleen dàn niets zeggen, woordenspel blijven, als hij en omdat hij niet-religieus is, zoals S. betoogt aan het slot van zijn boek (p. 331)? Ik dacht dat deze niets-zeggend kan worden juist wanneer de mens religieus is, d.w.z. voor vele christenen, maar eveneens voor velen, die zich tegen het christendom keren uit een echte teleurstelling, uit een diepe gekwetstheid, die zeer religieus is. Dat zijn niet louter theoretische zaken, het gaat om practische aangelegenheden van secularisatie, bijbelse verkondiging, adequate houding der Kerk binnen de tijdssituatie. Zo zou het wel eens kunnen zijn, om nu nog maar één voorbeeld uit dit boek te vermelden, dat Sartre's aanval op het godsbegrip en zijn tekening van de afwezigheid van God (,,... heeft natuurlijk niets met het ware begrip van God te maken" p. 195), wèl een geheimzinnig onderaards verband hebben met de werkzaamheid van de ware God in deze tijd, die soms buiten de redeneringen der christenen om Zijn aanwezigheid doet gevoelen.

Dat dit boek tot dergelijke verder reikende overwegingen dringt, bewijst wel dat het een boeiend boek is. Aan de critische overwegingen werd de grootste plaats ingeruimd, want het betreft hier een gemeenschappelijke, oecumenische noodsituatie, waarin Thomistische en niet-Thomistische christen-filosofen met elkaar tot antwoorden moeten komen, die iets van Gods aanwezigheid zichtbaar maken. Er is een zeker dualisme in dit boek: enerzijds zeer existentieel en in relatie tot de eigen tijd, anderzijds uitgaande van eeuwige waarheden (o.a. p. 160, 273). De begrippen

der menselijke kennis zijn toch abstract, algemeen, ontdaan van het hier en nu der concrete situatie? antwoordt de S. (121–135). Maar indien de mens pas mens-met-en-aan-de-wereld is en deze wereld steeds wereld-voor-de-mens, zoals S. betoogt, dan moet fenomenologisch duidelijk gemaakt worden, dat dit algemene van dit begrip niet louter door abstractie ontstaat, maar dat deze menselijke wereld in haar ,,hier en nu'' dit algemene toch reeds in het concrete toont. Dan verdwijnt het dualisme tussen concrete ervaring en algemene begrippen, waar S. in hoofdstuk III over handelt, zodat dan de term trans-historisch (o.a. p. 159, 273) vermeden had kunnen worden. Immers is de historie zelf al niet meer dan wat er van over zou blijven als men normen, waarheden en rechtsregels er als trans-historische data uit weg zou nemen?

Deze laatste critische vragen betreffen meer direct ontologische, in sommige opzichten technisch-wijsgerige problemen. Toch hangen zij met de eerder genoemde beschouwingen over Thomas' denken in relatie tot zijn tijd, zijnsleer en moderne secularisatie, enz., samen. Zij worden echter minder dringend gesteld, want de antwoorden zijn er moeilijker. Het gaat om de vraag, die Luijpen zelf voortreffelijk formuleert: wat is het ontologisch statuut van de dingen en van de wereld? (p. 34). Deze vraag, waar problemen van waarheid en historie, algemene kennis en concrete ervaring reeds naar hun eenheid toe gedacht worden, speelt door in dit boek en dat is mede een van de grote verdiensten van het onderhavige werk.

C. A. van Peursen

OECUMENICA

W. H. van de Pol, *Het getuigenis van de reformatie.* Romen en Zonen, Roermond en Maaseik, 1960. 280 blz.

De dubbele strekking van het boek van Prof. Van de Pol (Nijmegen) is om enerzijds het getuigenis van de Reformatie aan katholieke lezers duidelijk voor de geest te stellen, anderzijds – vooral in het laatste hoofdstuk, dat ,,Oecumenisch uitzicht'' is getiteld – de problematiek van de werkelijke ontmoeting van de Reformatie met de R.K. Kerk met eenzelfde duidelijkheid onder woorden te brengen. Voor het eerste, en meest omvangrijke deel gaat de S. uit van de Nederlandse Belijdenisgeschriften, vermeerderd met enkele aanhalingen uit het Lutheranisme en de Thirty-nine Articles van de Church of England, die hij, zoals bekend, protestant acht. Voor het overige beroept hij zich, evenals in zijn vorige boeken, op uiterst weinig litteratuur en gaat hij zijn weg volkomen zelfstandig. Zowel het een als het ander is zijn goed recht en daarbij verdient de S., die het Protestantisme nog altijd uitstekend kent, in het bijzonder onze erkentelijkheid omdat hij het éne ,,getuigenis'' zo duidelijk in zijn directheid onderscheidt van de gereflecteerde theologie of theologieën in de reformatorische kerk(en). De welsprekende wijze van weergave kan, naar onze mening, aan de katholieke lezer – maar ook aan anderen – een juiste, objectieve en bovendien bezielde indruk geven van de religieuze zaak, waar het hier om gaat. Een voor de Reformatie indiscutabel punt als de

rechtvaardiging door het geloof alleen komt in het volle licht te staan. Het geloofsbegrip, existentieel toegelicht, komt niets te kort, vooral dank zij schrijvers bekende en duidelijke onderscheiding van Woordopenbaring en een mystiek-ontische werkelijkheid. De critiek knoopt eer bij het begrip der genade, als meer dan enkel favor Dei volgens het katholicisme, dan bij dat van het geloof aan. Daarop volgen ook de andere punten, vooral de leer betreffende de Apostolische Stoel en de Mariologie, waarbij geen grensverkeer, laat staan enig gemeenschappelijk gebied der confessies denkbaar is. De Mis had hier nog aan toegevoegd kunnen worden. De S. staat zeer gereserveerd tegenover Küng. Het resultaat, waartoe de S., na zijn uiteenzetting van het getuigenis der Reformatie komt, stemt overeen met de hoop van Y. Congar (Chrétiens désunis), dat al wat in dat getuigenis tot het onveranderlijk katholiek geloof behoort, eenmaal aanvaard wordt; dan heeft de Reformatie haar providentiële taak volbracht. Ik noem dit boek, van het gezichtspunt van de S. uit gezien, daarom een optimistisch boek. Maar belangrijker is nog, dat het in zijn helderheid niets van de feitelijk bestaande werkelijkheid in ons beider kerkelijk-religieus leven verbloemt. Een boek dus om zeer dankbaar voor te zijn.

J. N. Bakhuizen van den Brink

PRAKTISCHE THEOLOGIE

Walter Neidhart, *Psychologie des kirchlichen Unterrichts*, Zwingli Verlag, Zürich 1960, 252 blz. geb. Zw.Fr. 17.80.

In dit boek behandelt de schrijver de psychologische vooronderstellingen en implicaties van het kerkelijk onderricht. Het hele boek door houdt hij de grenzen van de psychologie goed in het oog. Tegelijkertijd wijst hij telkens weer op de noodzaak van het ernstig nemen van de psychologie.

Neidhart wil de leerling zien als partner. Daarom moeten we goede aandacht geven aan het feit, dat hij een kind van deze tijd is. We moeten in de methodiek rekening houden met zijn eigenheid. In het onderricht zullen we hem moeten aanspreken in alle lagen van zijn leven. We zullen hem moeten benaderen als onderdeel van een groep. Het boek van Neidhart is vol treffende opmerkingen. Over de fantasie, over het eigen denken van de leerling en over de vraag, hoe dit gestimuleerd kan worden. Over de betrekkelijke waarde van het memoriseren. Ook over het wegvallen van de volkskerkelijke situatie, waardoor de psychologische positie van het kerkelijk onderricht grondig wordt gewijzigd. Tenslotte over de mede-menselijkheid van de catecheet, die de grond en de grens is van alle catechetische bemoeienis met de jeugd. Men kan zeggen, dat Neidhart's boek ons belangrijk verder helpt in het ontwerpen van een paedagogische psychologie van de catechese. Het is een voortreffelijk boek. Aan iedere catecheet aan te raden.

Jammer echter, dat de catechetische situatie, die Neidhart als uitgangspunt moest nemen, zo anders is als de Nederlandse: het kerkelijk onderricht, waarover N. schrijft, wordt gegeven in het schoolverband, en

aan jongeren tot de leeftijd van ongeveer 15 jaar. Onze situatie is essentieel anders. Dat maakt, dat veel van wat N. schrijft, ons niets zegt. En dat wij geen antwoord krijgen op veel, wat in onze situatie urgent is. Toch staat er zoveel goeds in dit boek, dat onveranderd ook voor ons geldt, dat ik het dringend ter lezing aanbeveel. We zouden al veel gewonnen hebben, als iedere catecheet rekening hield met wat in dit boek wordt gegeven.

N. is voortreffelijk thuis in de catechetische litteratuur; ook Franse, Engelse, Amerikaanse en zelfs Nederlandse litteratuur wordt besproken en verwerkt.

Het boek bevat achterin twee registers, een met ,,Anmerkungen" en een met een ,,Literaturverzeichnis". Dat is omslachtig. De lezer wordt van het ene register naar het andere verwezen en van het kastje naar de muur gestuurd, en kan tenslotte toch de preciese plaats van vele citaten niet vinden. M. H. BOLKESTEIN

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken en tijdschriften ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

WALTER NEIDHART, *Psychologie des kirchlichen Unterrichts.* Zwingli Verlag, Zürich 1960, 252 blz., geb. fr. S. 17.80.

W. BARNARD, *Tussen twee stoelen.* U. M. Holland, Amsterdam 1960, 299 blz., geb. f 17,50.

HENRI MICHAUD, *Jésus selon le Coran* (Cah. Théol. 46). Les Editions Delachaux et Niestlé S.A., Neuchâtel 1960, 98 blz., ing. fr. S. 5.50.

Calwer Bibel-Lexikon, 3 Lf., Jahasiel-Megiddo. Calwer Verlag, Stuttgart 1960, kolom 577–864.

GEORGE H. TAVARD, *Holy Spirit or Holy Church.* Harper and Brothers, New York 1959, 305 blz., geb. $ 5.–.

PETER CLASSEN, *Gerhoch von Reichersberg.* Franz Steiner Verlag GMBH., Wiesbaden 1960, XII + 485 blz., ing. DM 50.–.

ENGELBERT MONNERJAHN, *Giovanni Pico della Mirandola.* Franz Steiner Verlag GMBH., Wiesbaden 1960, XII + 236 blz., geb. DM 21.–.

WALTHER ZIMMERLI, *Ezechiel* (Bibl. Komm. A.T. XIII–7). Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1960, blz. 481–578.

C. H. DODD, *Das Gesetz der Freiheit.* Chr. Kaiser Verlag, München 1960, 92 blz., geb. DM 6.80.

EDUARD ELLWEIN, *Summus Evangelista.* Chr. Kaiser Verlag, München 1960, 135 blz., ing. DM 8.50.

PIERRE VALLOTTON, *Le Christ et la Foi.* Labor et Fides. Genève 1960, 168 blz.

M. H. BOLKESTEIN, *De Catechese in de Kerkorde.* Meded. v. h. Studiesecr. van de Raad voor de catechese der Ned. Herv. Kerk, no. 13. Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1960 ,40 blz.

Idem, overdruk, ing. f 0,90.

Oecumene in 't vizier. Feestbundel voor Dr. W. A. Visser 't Hooft. W. ten Have N.V., Amsterdam 1960, 166 blz., ing. f 9,–, geb. f 10,90.

W. BANNING, *Geestelijk samenleven in Nederland* (Carillon-reeks no. 16). W. ten Have, Amsterdam 1960, 155 blz., ing. f 1,75.

FRITS MEHRTENS, *Kerk em Muziek.* Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1960, 150 blz.

Pastoraat in het gemengde huwelijk. Herv. Commissie voor de benadering van gewezen Rooms-Katholieken, Utrecht z.j., 99 blz.

F. J. POP e.a., *1945–1960 Wereld en Kerk. Vragen aan de kerk in een veranderende wereld.* Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1960, 79 blz., ing. f 2,90.

SIGISMUND VERHEIJ, *Der Mensch unter der Herrschaft Gottes. Versuch einer Theologie des Menschen nach dem hl. Franziskus von Assisi.* Patmos-Verlag, Düsseldorf 1960, 212 blz., geb. DM 16.–.

Otto Semmelroth, *Maria of Christus*? Lannoo, Den Haag 1960, 144 blz., ing. f 4,90, geb. f 6,50.

Gillis Gerleman, *Ruth* (Bibl. Komm. A.T. XVIII–1). Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1960, blz. 1–40.

J. H. Scheepers, *Die Gees van God en die Gees van die Mens in die Ou Testament*. J. H. Kok N.V., Kampen 1960, 329 blz., ing. f 9,50.

André Dupont-Sommer, *Die Essenischen Schriften vom Toten Meer*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960, XV + 458 blz., ing. DM 32.–, geb. DM 36.–.

Martin Stallmann, *Was ist Säkularisierung*? J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960, 55 blz., ing. DM 4.50.

K. Roubos, *Feesten in Israel ten tijde van het O.T.* (B.B.B.-reeks). Bosch & Keuning N.V., Baarn 1960, 159 blz., ing. f 2,90, abonn. f 2,25.

R. Schippers, *Het Evangelie van Thomas* (Boeketreeks), J. H. Kok, Kampen 1960, 166 blz., ing. f 1,50.

L. J. van Holk, *De rebellerende Mens*. L. J. C. Boucher, 's Gravenhage 1960, 144 blz., geb. f 6,90.

Jacques Jomier, *Bijbel en Koran* (vert. Louis Thijssen). J. J. Romen & Zn., Roermond 1960, 127 blz., ing. f 5,50, geb. f 6,50.

C. J. Bleeker, *De Moedergodin in de Oudheid*. Bert Bakker/Daamen, Den Haag, 1960 143 blz.

Martin Noth, *Gesammelte Studien zum A.T.* Zweite, um einen Anhang erweiterte Auflage. Chr. Kaiser Verlag, München 1960, 376 blz., ing. DM 12.–.

Herausg. Claus Westerman, *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*. Chr. Kaiser Verlag, München 1960, 366 blz., ing. DM 14.–.

Postille xii (1960–1961). Red. „Werkgroep Kerk en Prediking''. Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1960, 317 blz.

Innerlijk leven. Speciaal nr. van „Wending''. Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1960, 446 blz., ing. f 4,–.

H. Berkhof, *De mens onderweg. Een christelijke mensbeschouwing*. Kerk en Wereldreeks no. 5. Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1960, 127 blz., ing. f 3,90., geb. f 4,90. Bij intek. resp. f 3,40 en f 4,40.

De Kerk en de Pinkstergroepen. Herderlijk Schrijven van de Generale Synode der Ned. Herv. Kerk, Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1960, 79 blz., ing. f 2,50.

Ochtendwijding 1961. Boekencentrum N.V., 's Gravenhage z.j., 122 blz., ing. f 2,25.

B. Wielenga, *De Bijbel als boek van Schoonheid*. 6e druk (Boeketreeks). J. H. Kok N.V., Kampen 1960, 317 blz., ing. f 2,95.

W. A. Smit, *Pastoraal-Psigologiese Verkenning van die client-centered terapi van Carl Rogers*. J. H. Kok N.V., Kampen 1960, 329 blz., ing. f 9,50.

A. S. Geijser e.a., *Vertraagde Aksie*. N.G. Kerk-Boekhandel, Pretoria z.j., 144 blz., ing. 13/6.

H. C. J. Duijker, B. G. Palland, R. Vuijk, *Leerboek der Psychologie*. 2e druk. J. B. Wolters, Groningen 1960, 560 blz., geb. f 14,90.

A Bibliography of Bible Study Fo Theological Students. Princeton Theological Seminary, Princeton 1960, 107 blz., ing. $ 1.–.

H. van den Bussche, *Het Boek der Passie. Verklaring van Joh. 18–22*. Lannoo, Den Haag 1960, 248 blz., ing. f 6,25, geb. f 7,90.

Romano Guardini, *Daarom, Heer, gedenken wij*. Lannoo, Den Haag 1960, 264 blz., ing. f 7,25, geb. f 8,90.

Willi Marxsen, *Exegese und Verkündigung*. Chr. Kaiser Verlag, München 1957, 56 blz., ing. DM 2.70.

Rudolf Hermann, *Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960. 500 blz., geb. DM 32.–.

Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht 1958/59. Chr. Kaiser Verlag, München 1960. 96 blz.

TIJDSCHRIFTEN

Les Etudes Philosophiques, Juillet–Septembre. La Vie.

Etienne Wolff, Monstruosité et finalité; Ph. L'Héritier, Des lois de Mendel à l'auto-

reproduction du matériel génétique et à l'évolution; Raymond Ruyer, Les deux types de dés-information en biologie; Jaques Lessertisseur, L'aspect causal et l'aspect formel de la pensée évolutionniste; François Dagognet, L'expérimentation thérapeutique. Pluralisme et structure; André Robinet, Le passage à la conception biologique. De la perception, de l'image et du souvenir chez Bergson.

Nouvelle Revue Théologique, Septembre–Octobre 1960.

G. Dejaifve, Conciliarité au Concile du Vatican; A. Feuillet, Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jn. 6); J. A. Jungmann, Sens et problèmes du culte; J. D. Robert, Dieu, fondement ultime du vrai scientifique; P. Delooz, Béatifications récentes (18 février 1951–5 décembre 1954). — Novembre 1960. L. Malevez, Le croyant et le philosophe; A. Feuillet, Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jn. 6) (suite); J. Dupont, Le paralytique pardonné (Mt. 9, 1–8); P. Delooz, Béatifications récentes (17 avril 1955–3 mai 1959).

Revue Biblique, Avril 1960.

P. Benoit, La plénitude de sens des Livres Saints; B. Couroyer, „Mettre sa main sur la bouche" en Egypte et dans la Bible; C. Spicq, ΑΜΕΤΑΜΕΛΗΤΟΣ dans Rom. XI, 29; J. Jeremias et J. T. Milik, Remarques sur le roulau de cuivre de Qumran; P. Grelot, A propos de Jean VII, 38. — Juillet 1960. S. Légasse, La Révélation aux ΝΗΠΙΟΙ; M. Hubert, L'architecture des lettres aux Sept Eglises (Apoc. ch. II–III); J. T. Milik, Notes d'épigraphie et de topographie palestiennes (suite).

Theologische Zeitschrift, September–Oktober 1960.

Samuel Läuchli, Eine Gottesdienststruktur in der Johannesoffenbarung; Ernst Wilhelm Kohls, Martin Bucer und die Neuordnung des Strassburger Schulwesens.

Vigiliae Christianae, September 1960.

J. Wytzes, The twofold way II. Platonic influences in the work of Clement of Alexandria; A. F. J. Klijn, The so-called Hymn of the Pearl; D. R. Shackleton Bailey, Lactantiana; L. Alfonsi, Ovidio nelle „Divinae Institutiones" di Lattanzio; W. Schmid, Ein Spruch gegen Schmerzen bei ps. Theod. Prisc.

Norsk Teologisk Tidsskrift 3 Hefte 1960.

Sigmund Mowinckel, Loven og de 8 termini i Sl. 119 (III–IV); Jacob Jervell, Til spørsmalet om tradisjonsgrunnlaget for Apostlenes gjerninger.

Journal of Biblical Literature, September 1960.

James Muilenburg, The Son of Man in Daniel and the Ethiopic Apocalypse of Enoch; Theodore R. Rosché, The Words of Jesus and the Future of the „Q" Hypothesis; Jack W. Hannah, The Setting of the Ignatian Long Recension; Joseph B. Tyson, Jesus and Herod Antipas; Oscar J. F. Seitz, „What do these stones mean?"; Nigel M. Watson, Some Observations on the Use of ΔΙΚΑΙΟΩ in the Septuagint; Paul L. Hammer, A Comparison of Kleronomia in Paul and Ephesians; Moshe Greenberg, נסה in Exodus 20:20 and the Purpose of the Sinaitic Theophany.

Scottish Journal of Theology, September 1960.

T. F. Torrance, Justification: Its Nature and Place in Reformed Doctrine and Life; Robert A. Gessert, The Integrity of Faith: An Inquiry into the Meaning of Law in the Thought of John Calvin; R. Preus, The Justification of a Sinner before God; T. Evan Pollard, The Creeds of A.D. 325: Antiochen, Caesarea, Nicaea.

The Harvard Theological Review, Vol. LIII-Number 4.

F. Sokolowski, Sur le Culte D'Angelos dans le Paganisme Grec et Romain; R. McL. Wilson, „Thomas" and the Growth of the Gospels; W. A. Jurgens, A Letter of Meletius of Antioch; Thomas A. Wassmer, The Trinitarian Theology of Augustine and His Debt to Plotinus; J. H. Adamson, Milton's Arianism; James J. Zatko, A Contemporary Report on the Condition of the Catholic Church in Russia, 1922.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, April. Iun. 1960.

L. Dequekker, Daniel VII et les Saints du Très-Haut; M. Caudron, Magistère ordinaire et infaillibilité pontificale d'après la constitution *Dei Filius;* M. Dayez, Narcoanalyse et morale.

Hervormde Teologiese Studies, Julie 1960. Kongresnommer van die Kerkhistoriese Genootskap.

B. R. Krüger, Die Aandeel van die Ou Gereformeerde in die Verwerping van die Inlijwing onder die Kaapse Sinode; J. G. M. Dreyer, Afskeiding prinsipieel benader; A. D. Pont, van die Gereformeerde Kerk in die O.V.S.S.; S. Hofmeyr, Hoe die Afscheiding ontstaan is (Herdruk); D. Postma, Geprovoceerde Herinnering (Herdruk).

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, Nieuwe Serie Deel XLIV, Afl. 2.
E. Flesseman-van Leer, The Controversy about Ecclesiology between Thomas More and William Tyndale; A. F. Mellink, Groningse Wederdopers te Munster (1538). Een bijdrage tot de geschiedenis der Batenburgse richting; J. W. Schneider e.a., Bibliografie der Nederlandse kerkgeschiedenis.

Veritatem in Caritate, Numéro spécial célébrant le deuxième lustre de la section d'expression Francaise 1950–1960.
F. Ladame, La Thora et les scribes; Em. Hoyois, Raoul Allier et la „Cabale des dévots"; M. Schyns, Leibnitz et l'Evangile; W. Thomas, Nouveau Testament et Dogmatique; Ch. A. Marguerat, Le problème de la Liberté, autrefois et aujourd'hui; J. M. Buscarlet, L'enfant est-il un petit Païen? André Lacocque, Le titre biblique du „Cantique des Cantiques"; P. le Fort, L'Apocalypse lue au vingtième siècle.

Studia Catholica, juni–september 1960.
A. Kluiters, Kleine Dogmatiek van het Huwelijk; H. P. A. Cornelissen, Orde in de Moraaltheologie.

———, december 1960. H. P. A. Cornelissen, Geboorteregeling; G. J. M. Bartelink, Sermo Piscatorius, De „visserstaal" van de Apostelen.

Theologie en Practijk, najaar 1960.
H. G. Hubbeling, Problemen der onkerkelijkheid; G. J. Hoenderdaal, Het begrip homo faber als vraagstuk voor de theologie; M. J. Wagenvoorde en A. E. Comello-Visser, Een onderzoek naar de belangstellingssfeer van Zwolse middelbare scholieren.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, Nr 5–1960.
M. J. Arntzen, Biecht en vergeving van zonden II.

Vox Theologica, november 1960.
J. Slomp, Oecumenische theologie als pelgrimage; J. Helderman, Een nieuwe Tischendorf en de nieuwe Nestle; W. Nijenhuis, Tien jaar Calvijn-onderzoek 1950–1960.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1960–No 3.
Walter Kreck, Parole et Esprit selon Calvin; F.-H. Oppenheim, Contribution à l'Histoire d'un Réveil: les „Nouveaux Prophètes" allemands au début du XVIIIe siècle (2e partie); Pierre Guerin, Laberthonnière, d'après les „Annales de Philosophie chrétienne".

Nouvelle Revue Théologique, Décembre 1960.
J. Bouvy, Le nouveau code de rubriques; A. Feuillet, Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pian de vie (Jn 6) (suite et fin); A. Godin, Guide à l'usage du clergé pour discerner les troubles mentaux (suite).

Journal of Biblical Literature, December 1960.
L. Yaure, Elymas-Nehelamite-Pethor; Charles W. F. Smith, No Time for Figs; Theophile J. Meek, Translating the Hebrew Bible; Robert A. Kraft, Barnabas' Isaiah Text and the „Testimony Book" Hypothesis; William L. Holladay, Prototype and Copies; A New Approach to the Poetry-Prose Problem in the Book of Jeremiah.

Vigiliae Christianae, December 1960.
J. Rougé, Actes 27, 1–10; G. Quispel, L'Evangile selon Thomas et le „Texte Occidental" du Nouveau Testament; Terence Y Mullins, Papias on Mark's Gospel; William R. Schoedel, Naassene Themes in the Coptic Gospel of Thomas; J. J. Thierry, Note sur τα ἐλαχιστα των ζωων au chapitre XX de la Ia Clementis; G. J. D. Aalders H. Wzn., L'Epitre à Menoch, attribuée à Mani; G. J. D. Aalders R. Wzn., Le Triangle comme Symbole du Soleil chez les Manichéens.

New Testament Abstracts, Vol. 5, No 1.

Scottish Journal of Theology, December 1960.
Bernhard Lohse, Reason and Revelation in Luther; T. H. L. Parker, Barth on Revelation; A. Ian Dunlop, Christ's Sacrifice for Sin; Allan Barr, More Quests of the Historical Jesus; William S. Tindal, Changing Emphases in the Work of the Ministry.

VERTRAAGDE OPENBARINGSBEWUSTHEID

Onderzoek naar de afstand tussen het openbaringsgebeuren en -woord èn zijn bewustwording en weergave[1]

DOOR

B. GEMSER

Groningen

A. LITERATUUR[2]

Openbaringsbewustheid is een zeer bijzonder beleven op religieus gebied. „Offenbarung gehört zum Selbstverständnis jeder Religion" zegt C.-M. EDSMANN (Uppsala)[3] Hoewel K. BARTH de exclusiviteit van de openbaring zozeer toespitst dat hij Gods openbaring als opheffing van de religie aanduidt, openbaring als de zelfmededeling Gods tegenover religie als het menselijke zoeken naar God, moet hij toch ook aan de openbaring een menselijke zijde toekennen, omdat zij een religieus beleven wordt en tot werkzaamheid in de geschiedenis aanzet („anregt"); het psychologische en historische patroon („Gebilde") van het Christendom kan met dat van andere religies vergeleken worden; het is „nicht einzigartig, sondern eigenartig".

---

[1] Lezing gehouden voor het „Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland", 12 jan. 1961, met verwerking van de discussie; op verzoek van de Redactie afgestaan.

[2] Het is niet de bedoeling een volledig overzicht over de literatuur betreffende het openbaringsgebeuren te geven; zie hiervoor b.v. G. VON RAD, *Theol. d. A.T.*, Bd. II, S. 66 A. 8 en O. GRETHER, *Name und Wort Gottes* im A.T., Z.A.W., Beih. 64, 1934. Slechts enkele recente behandelingen van het thema worden vermeld. Gaarne verwijs ik hier ook naar de geschriften van A. VAN DEN BORN, *De symbolische handelingen der Oud-Testamentische profeten*, Diss. Nijmegen, 1935. *Profetie metterdaad*, Serie Bijbelsche Monographieën, Roermond, 1947 en *Ezechiël*, serie De Boeken van het O.T., Roermond, 1954, die vooral t.a.v. de symbolische handelingen der profeten opvattingen verdedigt met welke de in de voordracht uiteengezette menigmaal overeenkomen; vgl. b.v. over de formule *kô 'āmar Jahwêh* zijn opmerking bij Ez. 2:2 (blz. 29) en *Profetie metterdaad*, blz. 48; en in het algemeen in laatstgenoemd geschrift blz. 20v., 28, 44, 46, 80; speciaal t.a.v. het huwelijk van Hosea ib., blz. 48–55. Waar A. VAN SELMS, *Licht uit Licht* (zie hieronder text bij voetnoten 5 en 6) spreekt van „ruimten", vindt men bij VAN DEN BORN de term „caesuur" (l.c., blz. 47v.). Bij verschillende perikopen uit Jeremia en Ezechiël lijkt mij VAN DEN BORN's explicatie te sterk psychologiserend. De term „neutrale handeling" (l.c. blz. 20v., 28, 44, 53, 56v., 68, 76, 80v.) vind ik vooral t.a.v. de profeten niet gelukkig; men moet niet vergeten, dat het gehele profetenleven onder de spanning van de openbaringsgeladenheid stond; door overbeklemtoning van de psychologiserende verklaring verzwakt VAN DEN BORN m.i. de stringentie van zijn dikwijls inderdaad overtuigende bewijsvoering. G. CH. AALDERS' kritiek op VAN DEN BORN in *Geref. Theolog. Tijdschrift*, 1947, blz. 125v., vooral in de laatste twee zinnen, is door VAN DEN BORN's opmerking blz. 55, r. 6–8, m.i. voldoende weerlegd.

[3] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3te Aufl., Bnd. III, Sp. 1598, Tübingen, 1960.

Zuiver phenomenologisch, zegt EDSMANN, zou zelfs de karakterisering door BARTH van de christelijke openbaring opgaan, wáár blijken („zutreffen"), ook bij overeenkomstige belevingen en voorstellingen van niet-christelijke religies, deze karakteristiek namelijk, dat „openbaring een soeverein goddelijk handelen aan de mens is" en dat het in openbaring niet gaat om God als de handelende en de mens als ontvanger, maar dat beide – de openbaring (*a parte Dei*) en de ontvangst ervan (*a parte hominis*) – een werking van God zijn.

Zo begint dan ook TH. P. VAN BAAREN in zijn nuchter-heldere uiteenzetting *Voorstellingen van openbaring phaenomenologisch beschouwd*, diss. Utrecht, 1951, met de these: „Phaenomenologisch beschouwd begint elke religie met openbaring... God vertoont zich aan de mens en dit proces heet openbaring. De mens beleeft deze openbaring als een phaenomeen uitgaande van God en komende tot de mens." En in de godsdienstfilosofische behandeling van de openbaringsvoorstelling door L. RICHTER (Berlin)[1] staat aan de aanvang de „statement": „Das religiöse Verhältnis zwischen Mensch und Gott ist nicht ohne weiteres von Natur gegeben, sondern muss auf eine bestimmte Weise etabliert werden, da Gott nicht wie die Natur immanent, sondern transzendent und Geist ist. Gottes Wille soll in der endlichen Welt zum Ausdruck gebracht werden, und dies kann nur unter endlichen Formen geschehen... Offenbarung hat also zwei Seiten, eine unendliche ihres Ursprungs und eine endliche ihrer Form, die auch das Unendliche noch andeuten muss. Religiöse und ethische Werte müssen a priori gegeben sein im Verhältnis zu den Menschen, die sie verwirklichen sollen."

Het ligt niet in onze bedoeling om het profetische openbaringsgebeuren naar zijn transcendente zijde te bespreken, b.v. in zijn overeenkomsten met, maar vooral ingrijpende verschillen van belevenissen als extase en mystische ervaringen en dichterlijke inspiratie. Men vindt hierover belangrijke uiteenzettingen b.v. bij HAROLD KNIGHT, *The Hebrew Prophetic Consciousness*, London 1947, p. 95 ss., I. P. SEIERSTAD, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia*, Oslo 1946, S. 156 ff. en G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Bnd. II, S. 73 f. Het gaat ons in ons huidig onderzoek om wat RICHTER noemt „die endliche Form", „die Verwirklichung der Offenbarung von Seiten der Menschen", „das Begreifen und Bejahen der Offenbarung" door de mens.

---

[1] *R.G.G.*, 3te Aufl. Bnd. III, Sp. 1605ff.

Ik formuleerde het onderwerp als een onderzoek naar de afstand tussen openbaringsgebeuren en -woord aan de ene zijde en de bewustwording en weergave daarvan aan de andere kant. Bij de uitwerking van de gegevens dienaangaande kwam mij in gedachten de scherpzinnige onderscheiding en bewoording door A. van Selms, als hij spreekt van de drie ruimten die we te onderscheiden hebben bij de behandeling van het profetisch getuigenis. In zijn prachtig boek *Licht uit Licht*[1], wijdt hij een hoofdstuk[2] aan de slotwoorden van wat deze geloofsbelijdenis zegt aangaande de Heilige Geest; ,,en (ik geloof) in den Heiligen Geest, die Heer is en levend maakt, die van den Vader en den Zoon uitgaat, die tezamen met den Vader en den Zoon aangebeden en verheerlijkt wordt, *die gesproken heeft door de profeten*''.[3] Hij betitelt het desbetreffende hoofdstuk met: ,,Godsspraak en Heilige Schrift'', en zegt daarin o.a.: Door de verleden tijd in de onophoudelijk voorkomende formule ,,Zo heeft de Here gesproken'' wordt onmiskenbaar aangeduid dat aan het spreken van den profeet, Gods spreken vooraf is gegaan; de gebruikelijke onjuiste vertaling ,,Zo spreekt de Here'' suggereert, dat het spreken Gods met dat van den profeet samenvalt. Dat is echter veeleer de pretentie der valse profeten (bl.145)[4], Hij zegt dan dat we onderscheid moeten maken, tussen het Woord (met hoofdletter), dat Gód tot de profeten sprak, en hún vertólking daarvan voor de oren van hun tijdgenoten; al weet hij dat het vermelden van zulk een onderscheid menigeen kriebelig maakt. Niets wezenlijks is uitgevallen; maar niettemin is het een mensenwoord geworden. Bij ieder profetisch woord gaat de Heilige Geest in op de beperktheden van ons menselijk bestaan... En daarom, hoe kriebelig het ons ook maken kan, wij zien ons wel gedwongen om een ruimte open te houden tussen het Woord, dat tot den profeet gekomen is, en het woord dat hij spreekt. Het is een verhouding als tussen een lichaam en zijn projectie op een plat vlak; het een is een getrouwe vertolking van het ander, maar het is toch anders'' (bl. 147 v.). Van een tweede ruimte spreekt van Selms als hij zegt: ,,Het Godswoord is door de profeten vertolkt, en dit profetenwoord is op schrift gesteld... Zelfs al zijn in sommige gevallen prediker en

---

[1] Een uiteenzetting van het Christelijk geloof naar de belijdenis van Nicea. Amsterdam, Ploegsma, 1946.

[2] Hfst. XII, blz. 143 vv.

[3] Cursivering door mij (B.G.).

[4] Ik kan het met deze absolute formulering niet geheel eens zijn; meermalen staat met *kô 'āmar jahwêh* parallel *jômar jahwêh*, en de boodschap is op het ogenblik dat de profeet deze overbrengt, even waarachtig en geldig als toen hij ze van zijn Zender vernam.

teboeksteller een en dezelfde persoon, dat neemt niet weg dat het gesproken woord aan het geschrevene voorafgaat. Deze waarheid te verwaarlozen leidt tot de ketterij van het biblicisme en het letterlijke inspiratiegeloof" (bl. 151v.). Dan wijst hij op een derde ruimte (op gevaar af van vervelend te worden, zoals hij schrijft). Wij hebben van geen enkel Bijbelgedeelte de originele oorkonde; alles wat wij bezitten zijn afschriften van afschriften. Ook daarin ligt een mogelijkheid van onderscheid tussen wat wij hebben en het oorspronkelijke woord. Vernuftig besluit hij dan met er op te wijzen dat met deze drie ruimten drieërlei vorm van theologisch onderzoek correspondeert. De ruimte tussen afschrift en origineel zoeken wij te overbruggen door de tekstkritiek (liever gezegd: tekstvinding of tekstvaststelling). In de ruimte tussen optekening en prediking gaat de literaire kritiek aan het werk; ten slotte zal de theologische kritiek trachten van de vertolking der openbaring door de profeet terug te gaan naar de openbaring zelf. Hij noemt dit laatste terecht een zeer hachelijke onderneming. Telkens komt daarbij de vraag op, of hetgeen wij doen wel geoorloofd is, maar telkens ook zien wij ons wel gedwongen om dit werk te beginnen (bl. 152v.) Hoe voorzichtig hij in dezen is, blijkt uit zijn woorden: „Ons onderzoek beweegt zich slechts in de ruimten welke het feit dat de openbaring aan mensen gegeven is, wel scheppen moest. Het is dus in feite negatief; het ruimt hindernissen uit den weg. Het positieve is zaak van belijdenis en geloof" (bl. 154).[1]

Het lijkt mij nogal oriënterend om eerst de godsdienstfenomenoloog aan het woord te laten. Reeds in de Inleiding van zijn genoemd geschrift waar het om de bepaling van het karakter van openbaring gaat, zegt VAN BAAREN dat het een daad is waarin de verborgen, onbegrijpelijke, van de mens uit onkenbare God zich ontdekt en verstaanbaar maakt, d.w.z. zich aanpast aan de grenzen van het menselijk begripsvermogen; de godheid openbaart zich altijd in vormen direct of indirect ontleend aan déze werkelijkheid, en dit moet op zich zelf reeds accommodatie genoemd worden (bl. 15). God openbaart

---

[1] In een later verschenen artikel *Tekstkritiek en exegese in de behandeling der Psalmen*, Kerk en Theologie, Wageningen, 1951, blz. 76vv., gaat hij bijzonder op de tweede „ruimte" in, en wijst op het onderscheid dat in art. 3 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis gemaakt wordt tussen het gesproken Godswoord en het geschrevene; het spreken van Gods Woord geschiedde hiervolgens door de drijving van de Heilige Geest, het opschrijven ervan was een daad van gehoorzaamheid; volgens deze Geloofsbelijdenis is er geen sprake van een directe inspiratie van de schrijvers, doch alleen van de sprekers van het Godswoord. De schrijver komt ten slotte weer uit bij de drie ruimten waarover hij in *Licht uit Licht* handelde.

zich ten dele. Met CALVIJN kunnen we instemmen dat we het *in se esse* Gods niet kennen. Maar men gaat te ver, als men[1] openbaring interpreteert als (tegelijk en evenzeer) het middel Gods om zich te verbèrgen. Liever volgen we hier wederom CALVIJN in zijn leer van de adaptatio. God past zich aan aan de toestand van de mens „comme feroit une nourrice à son enfant''.[2] Behalve de accommodatie van Gods zijde is daar de reactie van de mens. „Het ontvangen van een openbaring eist noodzakelijk een reactie van de mens. Men kan een openbaring niet naast zich neerleggen en voortleven alsof er niets gebeurd is'' (blz. 17). Deze reactie is in de eerste plaats een daad in de richting van het of de zich openbarende (b.v. gevoelens van vrees, gehoorzaamheid, stichting van een cultus), in de tweede plaats een daad in de richting van de andere mensen, bij uitstek de verkondiging (bl. 18). Dan is daar verder wat VAN BAAREN noemt het rationalisatieproces of liever gezegd het symbolisatieproces, dat zich voltrekt tussen zender en ontvanger (bl. 20). Bij de openbaring als daad en gebeurtenis is dikwijls nadere verklaring nodig; zo vooral bij zgn. voortekenen; de mededeling van wat dat toekomstige gebeuren, waarvan het een voorteken is, zal zijn, of wat de inhoud van de wil van de (zich in het teken openbarende) godheid is, ligt in het voorteken besloten, maar wordt daardoor niet duidelijk uitgesproken, is dus feitelijk reeds exegese van de openbaring (bl. 55). Maar ook waar er niet juist van een voorteken sprake is, komt dit element van nadere verklaring tot uiting, b.v. in de roeping van Mozes bij het brandende braambos.'' Het vuur is niet slechts instrument, maar ook inhoud van openbaring, al blijkt dit ook pas later en al is het niet meer dan een inleiding op het belangrijke dat komen gaat. Voor Mozes is deze gebeurtenis dan ook niet voldoende. Zijn reactie is er een van nieuwsgierigheid, belangstelling. Pas nadat Jahwe gesproken heeft, wordt het brandende braambos begrijpelijk als inleiding tot het geheel van de openbaring (bl.54), welke hier dan verder voornamelijk uit „mededeling'' bestaat (bl.57). In het hoofdstuk over de ontvanger van de openbaring (H.V., bl. 70 vv.) verwijst VAN BAAREN (in ander verband, nl. waar het gaat om de ambtelijke priester als openbaringsontvanger) naar het Delphisch orakel met de Pythia en zegt: „Met het toenemen van de ambtelijke zijde hangt samen, dat bij de priester het persoonlijk ontvangen van de open-

---

[1] Zoals b.v. PAUL TILLICH, *Die Idee der Offenbarung*, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, NF 8, 1927, S. 406.

[2] Geciteerd bij F. W. A. KORFF, *Christologie*, I, 1940, blz. 244.

baringen veelal op de achtergrond is getreden tegenover de functie van hermeneut en interpreet van de openbaring. De Pythia ontvangt in extatische toestand haar openbaringen en de priesters moeten deze interpreteren (bl. 72v).[1] Er is een eerst naderhands verstaan van openbaring; een op het eerste gezicht bizarre en aanvankelijk onbegrijpelijke openbaring kan soms naderhand blijken toch een diepe zin te hebben gehad. VAN BAAREN haalt het typerende geval aan van George Fox, de stichter van het ,,Genootschap der Vrienden", de zgn. Quakers (1624–1691), die in zijn ,,Journal"[2] verhaalt hoe God hem een keer 's winters buiten beveelt zijn schoenen uit te trekken en ongeschoeid verder te gaan; later, vertelt hij, kwam ik te verstaan dat in de tijd van de keizer Diocletianus een duizendtal Christenen gemarteld werden in Lichfield, en dat ik op mijn kousen moest gaan door het kanaal van hun bloed en in de poel van hun bloed, opdat ik de gedachtenis zou opwekken aan het bloed van deze martelaren dat vergoten was een duizendtal jaren tevoren en die koud in hun straten gelegen hadden " (bl. 52v.) Onder de reacties van de ontvanger op openbaring behoren ook menselijke vóórstellingen; de mens gaat op de ontvangen openbaring in, hij gaat erover reflecteren. Hier liggen de wortels van mythologie en theologie, welke beide in de kern der zaak, zegt VAN BAAREN, reacties zijn op ontvangen openbaringen, zij het ook geen directe. De ene zijde van beiden is de directe spiegeling van de openbaring, de andere zijde is een geretoucheerde afbeelding ervan. Voor deze retouches kunnen verschillende redenen aanwezig zijn: gebrek aan begrip bij de ontvanger, de noodzaak van aanpassing met het oog op de verkondiging, of in verband met reeds bestaande voorstellingen enz. In zekere zin kan men bij deze voorstellingen spreken over uitgestelde reacties. Ze dragen de kiem in zich om te ontaarden in loutere fantasie aan de ene zijde, of loutere speculatie aan de andere kant (bl. 88v.). In later verband, nl. bij de openbaring als theophanie, zegt de schrijver: ,,De voorstelling van de Engel des Heren, die toch tevens Jahwe zelf is, vertoont reeds sporen van een reflectie, die het lichamelijk verschijnen van de godheid niet zonder meer kon aanvaarden" (bl. 94). En in zijn resumé van de openbaringsfenomenen stelt hij vast: ,,Naast de primaire openbaringen vinden we in de godsdienstgeschiedenis een groot aantal verschijnselen, die welis-

---

[1] Vgl. G. VAN DER LEEUW, *Goden en menschen in Hellas*, Volksuniversiteitsbibliotheek 39, Haarlem 1927, blz. 94vv.
[2] Uitgave Everymans Library, 1924, p. 40.

waar in laatste instantie op een openbaringsbeleving teruggaan, maar waar deze toch secundair is geworden en soms geheel op de achtergrond is getreden'' (bl. 105).

De gegevens bij VAN BAAREN overziend en samenvattend komt men onder de indruk van de vele ,,ruimten'' die er kunnen zijn tussen het eigenlijke openbaringsgebeuren, wat men als het woord Gods kan formuleren, en zijn bewustwording en weergave door de ontvanger, de profeet, ruimten van temporele zowel als van intelligibele of noëtische aard; ik herhaal nog eens de termen die bij VAN BAAREN voorkomen: accommodatie, aanpassing, adaptatio (voornamelijk, maar niet alleen van Gods kant), menselijke reactie, de verkondiging, nadere verklaring, exegese, rationalisatie of symbolisatie, naderhands verstaan, reflectie, retouchering, uitgestelde reactie, secundaire verwerking.

Met het bekende reeds genoemde boek van I. P. SEIERSTADT, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia*, uitgekomen in de serie van de Noorse Akademie van Wetenschappen zijn we reeds geheel op Oudtestamentisch gebied. Deze studie is een bewogen betoog voor de stelling dat aan de O.T.ische profeten de duidelijke onderscheiding tussen het Godswoord en eigen denken en willen welbewust was, dat de openbaring hun geschiedde bij volle functionering van het persoonlijke ik (S. 221–223), en dat het criterium van het Woord Gods bij hen niet was het extatische of mystische element, zelfs niet het verrassende, uit de continuïteit van eigen gemoedsleven uittredende van de openbaringsbeleving of -mededeling, maar het vuur- en hamerkarakter (Jer. 23:29), de onweerstaanbare energie waarmee het Goddelijke woord in het bewustzijn optreedt en zich tegenover andere bewustzijnsinhouden laat gelden en handhaaft (,,behauptet''); de goddelijke proveniëntie wordt niet ,,erschlossen'' (bij afleiding vastgesteld), maar onmiddellijk beleefd (S. 233 f.). Niettegenstaande deze bijna hartstochtelijke beklemtoning van de objectiviteit van het Godswoord bij SEIERSTADT, vindt men bij hem toch allerlei uitingen welke een distantie tussen het eigenlijke Godswoord, het objectieve openbaringsgebeuren, én zijn bewustwording en weergave bij de profeten erkennen. Zo benadrukt hij, evenals later VON RAD, in zijn beschouwing over de subjectieve ,,Einstellung'' (het individuele ingesteld of afgestemd zijn) van de profeten en de naaste uitwerking daarvan (S. 115 ff., 125 ff.), het verschil tussen de drie door hem behandelde profeten, vooral in hun reactie bij het roepingsgebeuren (S. 121), en

beklemtoont hij in zijn behandeling van I Kon. 22, over het optreden van de profeet Micha ben Jimla, dat het *dĕbar Jahweh* dat deze vs. 19 aankondigt, bestaat in een door de profeet zelf gevormd bericht van wat hij geschouwd en gehoord heeft (S. 186, vgl. S. 201). Men zou in verband met de „ruimten" of onderdelen bij het openbaringsgebeuren ook kunnen verwijzen naar SEIERSTADT's onderscheiding in de Bileamperikoop Num. 24:2 v. waarvan hij zegt: de Geest Gods veroorzaakt hier de revelatorische toestand, de openbaringsinhoud wordt door woorden en gezichten Gods bemiddeld (S. 186). Bij de behandeling van de openbaringsformules *wajjōmer jahwêh 'ēlaj* en *wajjĕhî dĕbar jahwêh 'ēlaj* (S. 196 f.) ziet hij in de eerste een meer onmiddellijke en oudere uitdrukking, in de tweede een onder enigszins verminderde spanning ontstane, meer terugblikkende zegswijze (vandaar het frequent gebruik ervan in de historische boeken en in de redactionele opschriften van de profetische boeken); beiden echter zijn „wesentlich gleichwertig", zoals wel blijkt uit Jeremia's vrij afwisselend gebruik in H. 13:1–11 (de perikoop over de linnen gordel). Niettegenstaande deze erkenning meent SEIERSTADT dat VOLZ wel gelijk heeft als hij de tweede uitdrukking beschouwt als „terminus technicus voor de inwendige stem" (Jeremia-Kommentar, S. 2) en SEIERSTADT schrijft: „Es dürfte auch ganz richtig sein, dass es sich meistens um innere Wahrnehmung handelt, aber auch wenn der Prophet sagt: Jahve sprach zu mir, wird es sich ganz ebenso verhalten". In hoever de vernomene Jahwe-rede formeel-psychologisch gezien als auditie (zó mogelijk Jes. 5:9; 22:14) of als een innerlijk spreken, dat niet door het gewaar worden van uitwendig horen begeleid werd, zich vertoonde, daarover kunnen we slechts in de zeldzaamste gevallen een gefundeerde mening hebben (S. 200). *'amar* behoeft wel niet altijd op een „woordbeleving" te slaan. Jahwe maakt zich immers ook door gezichten bekend en spreekt vanouds ook door dromen (Num. 12:6). Jahwe spreekt door het gedrag van zijn dienstknecht (Jes. 20:2). En naar de volksaardige opvatting kan Hij ook door het feitelijke gebeuren dat Hij zo bestiert, aan bepaalde mensen een bepaalde mededeling ten deel laten worden (I Sam. 24:5). SEIERSTADT verwijst nogeens naar de Micha ben Jimla perikoop om de eigene, volbewuste en „willentliche" (opzettelijke, willens en wetens) werkzaamheid van de profeet in de voorstellingsvorm van de *taal* bij de weergave van openbaringen, die opzichzelf meer in „bildhafte" waarnemingen bestonden, aannemelijk te maken, en vraagt of Jes. 18:4vv. ook niet zo te verstaan is, waar Jahwe

beschreven wordt als een felle, verzengende hittewolk in de oogsttijd (S.201). Het zo dikwijls overgaan van het openbaringsbericht van de eerste in de derde persoon, van de weergave van het Godswoord in *oratio directa* naar de *indirecta* en omgekeerd (b.v. Jes.3 1–9, 10–13, 13 v., 15(!), 16, 17 vv.), vindt zijn verklaring eensdeels daarin dat de profeet niet alleen bode en heraut is, maar ook getuige en „Mitstreiter" in het geding tussen Jahwe en zijn volk, anderdeels in het feit dat de vorm der openbaring niet uitsluitend tot het auditieve gebied behoorde, maar ook van meer beeldend („bildhaft") karakter was, en ook intuïtief-ònaanschouwelijk; vandaar de verregaande vrijheid in de weergave en vormgeving („Ausgestaltung") van de bekendmakingen van Jahwe (S.203). Het Godswoord bij Hosea 12:11 over de reeks van Jahweprofeten: *bĕjad hannĕbî'îm 'ădammê* (NBG-vertaling: „door de dienst van profeten spreek Ik in gelijkenissen"), verstaat Seierstadt van symbolische „Darstellungen" van het goddelijk raadsbesluit en goddelijk gedrag, nl. door symbolische handelingen, door een bijzondere taak aan en bijzondere levensleiding van de profeet en ten slotte ook van het gehele Godgegeven profetenleven. Hosea vermeldt hier die openbaringswijzen, die hij uit de geschiedenis en uit eigen ervaring kent (S.206). Godswoorden als van Amos (7:16v.) tot de priester Amasia en van Jesaja tot koning Achaz (Jes.7; 13vv.) berusten waarschijnlijk niet op woorden die deze profeten „gehoord" hebben, maar op innerlijk-intuïtief „geziene" voorstellingen van toekomstige gebeurtenissen, voorstellingen stammend uit een momentane intensiteit van hun Godsbewustzijn (S.212). En in Jer.32:15 vermoedt Seierstadt geen nieuwe woordmededeling van Gods kant, maar Jeremia's eigen formulering van het op intuïtief-„ganzheitliche" weg gegrepen openbaringsgehalte van de hem van Godswege opgelegde handeling (S.217).

Harold Knight in zijn bovenvermelde studie *The Hebrew Prophetic Consciousness*, 1947, sprekend over de formule *Ko amar Yahweh* (p.60, 68, 95, 99ss.) zegt: „This constantly repeated formula expresses their (i.e. the prophets') consciousness of *the otherness and objectivity* of their message.[1] It springs from a source outside themselves (p.60). It is singularly unscientific and unhistorical to suppose, as is sometimes done, that the use of such a phrase necessarily implies a mystical ecstatic audition (p.68). It would be far

[1] Cursivering door mij (B.G.).

too literalistic and short-sighted to take this formula at its face-value as necessarily implying the audition of external spoken words. It would mean making a facile and superficial assimilation (regardless of historical probabilities) of the Hebrew prophetic consciousness to a very secondary, occasional and comparatively unimportant aspect of Western mysticism. The phrase expresses a far deeper and more fundamental significance. It indicates a special variety of religious experience... What the prophet wishes to express by his solemn declaration is *the creative epoch-making encounter of his own soul with the divine*[1], his inspired assurance that the truths he utters, are not the production of his own mind but a revelation from the heart of reality. In order to communicate his *conviction of sheer objectivity and otherness*[2] of the truth which springs to birth in his mind, he must perforce have resort to the only set of terms which he feels to be appropriate – the symbolism (as we should regard it) involved in supposing that his words are identical with those of Yahwe. In prefacing his oracles with the august phrase, the Hebrew prophet is saying in his own peculiarly Hebrew way... that on the heights of his ineffable experiences he is not communing with his own soul, but is being sharply and tensely confronted by the eternal Reality which transcends his consciousness and beats upon it like the exhausting heat of the noonday sun (p. 99).

Van Selms, die toch zeker niet van een relativering van inhoud of vorm van de profetische openbaring te verdenken is, schrijft in zijn bovengenoemde geschrift *Licht uit Licht*, bl. 144 v.: „Verreweg in de meeste gevallen... kunnen wij het spreken Gods het best omschrijven door het te vergelijken met een inwendige stem in het hart van een mens, soms ook met een onmiddellijke, onafleidbare zekerheid. Als de profeet Samuel de zoons van Isai één voor één monstert (I Sam. 16:6vv.), onderbreekt God telkens corrigerend de gedachtengang van den profeet. Hier is geen plaats voor orakeltechniek of parapsychologische voorvallen; wij kunnen hier niet wel van iets anders dan van een inwendige stem spreken".

In het prachtige boek van Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. II, Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels. 1960, in de hoofdstukken over „Die Überlieferungen von den Propheten bis zu ihren schriftlichen Aufzeichnung" (S. 45 ff.), „Berufung und Offenbarungsempfang" (S. 62ff.) en „Die Freiheit des

[1] Idem. [2] Idem.

Propheten" (S.83ff.) is veel te vinden in verband met ons onderwerp, veel ook wat we reeds tegenkwamen, in het bijzonder bij SEIERSTADT, maar helderder geformuleerd en boeiender uiteengezet. Ook hij wijst op het duidelijke onderscheid tussen de profetische prediking in de vorm van de zgn. „Schelt"- of „Mahnrede" en het eigenlijke Godswoord waarvoor ze gewoonlijk als inleiding dient, de „Botenspruch", ingeleid door *lakēn* (S.49, 86). Hieruit blijkt m.i. enerzijds dat de profeten zich bewust waren van het onderscheid tussen Godswoord en eigen toepassing of verwerking ervan, anderzijds hoe beiden volgens hun besef onder het openbaringsgezag lagen. Ook de vele stijlvormen, „übergenommenen Gattungen", waarin zij hun prediking formuleerden („Botenspruch", priesterlijke offeraanwijzing, kultische hymne, gerichtsrede, heilsorakel, wijsheidsleervormen, volksliedjes: „Keine profane oder sakrale Form war davor gesichert, dass sie nicht einmal von einem Propheten zum Gefäss seines Auftrags gemacht wurde", S.50), wijzen op de sterke gebondenheid of aansluiting van hun Godswoordprediking aan overgeleverde vormen, terwijl anderzijds de inhoud daarvan of, zoals VON RAD formuleert: „diese überbordenden und schlechthin alles was Israel von Jahwe wusste überschreitenden Inhalte" überhaupt niet in overgeleverde, ook niet in een specifiek profetische vorm gegeven konden worden, maar telkens in gewaagde en steeds slechts, in zekere zin, geïmproviseerde ad-hoc-formuleringen uitgesproken konden worden. Telkens had de profeet vanwege de bijzondere inhoud een bewuste keus uit de overgeleverde vormen te doen (S.51). Ook in het tweede geval is m.i. de speciale keuze en de „Sprengung" of openbreking van de vorm behalve door de omstandigheden ook door de eigen menselijke persoonlijkheid van de profeet bepaald, althans mede bepaald. In de bekende Jesaja perikoop 30: 8–17 waarin de profeet de opdracht krijgt „in te gaan" (in zijn huis) en (niet te spreken maar) te schrijven voor „een lateren dag", en die uitloopt op het Godswoord: „Door omkeer en rust zoudt gij gered worden, in stilheid en vertrouwen zou uw sterkte zijn – maar gij hebt niet gewild" (vs.16), ziet VON RAD wel terecht een van de zeldzame plaatsen waar de profeet zelf de essentie van de door hem totzover ontvangen boodschap nog eenmaal in weinige woorden begrippen samenvat (S.54). Telkens wijst VON RAD er op hoe gevarieerd de roepingen van en opdrachten aan de profeten waren, reeds volgens de verhalen over de roeping van Mozes, Samuel, Elisa, Micha ben Jimla: „Es ist erstaunlich, wie nuanciert die Vorstellungen ebenso in

psychologischer wie in theologischer Hinsicht damals schon – im 9. Jahrhundert? – waren" (S.68). Het gebeuren waardoor iemand tot *nabi* geroepen werd, wordt zeer verschillend geschilderd en is ook, zoals duidelijk te zien is, geenszins op een of andere gekonventioneerde wijze voltrokken. Het heeft zich ook bij elke profeet, bepaald door zijn bijzondere innerlijke aanleg, op heel verschillende wijze gespiegeld (S.68). De openbaringsontvangst is steeds aangelegenheid van de individuele profeet, het roepingsschema telkens gevarieerd (S.75f.).

Vooral in het hoofdstuk over ,,de vrijheid van de profeet" komt de ruimte tussen de goddelijke opdracht en haar verwerking door de profeet telkens aan het licht. Als leerrijk voorbeeld verwijst VON RAD naar Ez.24:15–27, waar Jahwe de profeet mededeelt dat Hij zijn vrouw, ,,de lust van zijn ogen" zal laten sterven, dat de profeet haar echter niet bewenen mag, niet de gebruikelijke dodenklacht over haar houden zal. Als Ezechiël later (zegt VON RAD) wegens deze houding door het volk ter verantwoording geroepen wordt, formuleert hij de eigenlijke boodschap zo, dat het heiligdom van Jerusalem, de lust van hun ogen, ontheiligd zal worden, de zonen en dochters van het volk door het zwaard zullen omkomen, en dat men voor hen geen rouwbedrijf zal kunnen houden wegens de absoluut desolate toestand waarin ze zullen wegkwijnen. ,,Hier klaffen also der göttliche Auftrag (vs.15–19) und die prophetische Ausführung (vs. 20–27) einigermassen auseinander. Der Prophet hat den Auftrag sehr frei interpretiert" (S.85). Terecht zegt VON RAD op de volgende bladzijde: ,,Diese Mitbeteiligung (deelname, coöperatie bij het verwerken van de openbaring) des Propheten kann in ihrer Bedeutung kaum Überschätzt werden". In een voetnoot (S.88, A.6) verwijst hij naar een vergrovende weergave van het spreken en doen van de tegenstanders door de profeten (Jes. 5:20; 28:15; Jer.2:20, 25, 27; Am.2:12; Zef.1:12)[1]; men zou kunnen vragen of dan ook niet bij de weergave van de openbaring het sentiment en de eigen formulering van de profeet een rol zouden kunnen spelen. In een zeer voorzichtig gestelde passage vraagt VON RAD aan het eind van dit hoofdstuk over de vrijheid van de profeet zich af, of de mogelijkheid van een versagen en ongehoorzaam zijn van de profeet in zijn verhouding tot de goddelijke opdracht (vgl. Jer.15:19)[2], ook niet ten aanzien

[1] Vgl. H. WOLFF, *Das Zitat im Prophetenbuch*, 1937, S. 60ff.

[2] Jeremia wordt hier opgeroepen wel te onderscheiden tussen en uiteen te scheiden wat *jāqār*, ,,kostbaar, waardevol, edel" is in zijn reactie op het Godswoord en wat als *zôlēl*, ,,lichtzinnig, lichtvaardig, losbandig, goedkoop, wild" gebrandmerkt wordt (vgl. voor deze betekenissen Dt. 21:20; Spr. 23:20v.; 28:7; Klgl. 1:8, 11; Ps. 12:9; Jes. 18:5).

van zijn prediking zou kunnen gelden, dat ook hier menselijke instinkten en hartstochten zich in de boodschap zouden kunnen gemengd hebben. Hebben de profeten, inzonderheid zij, die wij wellicht te onbevangen als ,,epigonen'' plegen aan te duiden, elk in hun tijd en uur hun beroep, hun roeping recht waargenomen, of zijn ze wel bij hun opdracht ten achter gebleven? En zeer behoedzaam poneert hij, dat het ons toch misschien mogelijk is nu en dan een oordeel te vellen over de wijze van de ,,Vergegenwärtigung'', dus over wat de profeet daarbij tevoorschijn gebracht (,,herausgestellt'') en wat hij daarbij op de achtergrond gelaten (,,zurückgestellt'') heeft. Hij schijnt dan de maatstaf te vinden in wat de traditiegeschiedenis leert, nl. in hoe sterke mate de profeten in hun verkondiging van geheel bepaalde overleveringen afhankelijk zijn, waartegenover ze bij hun aktualisering minder in substantieel opzicht als in de plaatsing van bepaalde accenten vrij waren (S. 91 f.). Ik denk hier vooral aan wat SEIERSTADT zo nadrukkelijk uitgewerkt heeft, in zijn hoofdstuk over het kriterium van het Woord Gods (S. 221 ff.), waar hij ertegen waarschuwt om een subjectieve religieus-ethische maatstaf aan te leggen, maar in gedeeltelijke aansluiting aan HERTZBERG en MOWINCKEL deze vindt in het historisch overgeleverde geestesgehalte van de Jahwereligie. Het kenteken van de valse profetie was volgens SEIERSTADT de ,,Widerstreit'', het in strijd zijn met, het indruisen tegen de zedelijk-heilige gemeenschapswil van Jahwe, zoals deze in het vanouds gebrachte Godswoord bekend gemaakt en voor iedere religieus-opene Israeliet erkenbaar en ondervindbaar was (S. 226).

B. DE OUDTESTAMENTISCHE GEGEVENS

Het is moeilijk om door te dringen in het geheim van het openbaringsgebeuren; dit is een mysterieuze, ja, hoogheilige zaak. VAN SELMS spreekt hier terecht van een hachelijke onderneming. Hoe kan men als buitenstaander (en ik geloof wel dat we onszelf zo moeten beschouwen) hierover in intelligibele woorden spreken? Toch wordt men telkens naar deze heilige grond getrokken en wil men zich zo gaarne enige verantwoorde, in woorden benaderbare voorstelling maken van deze ontmoeting van ,,eternal Reality'', zoals KNIGHT zich uitdrukt, met wat ik zou willen noemen ,,passing humanity''.

Hoe kwam de openbaring, op zijn Hebreeuws gezegd het Gods-

woord, tot de mens? Ongetwijfeld voor hun besef in droom en visioen, ongetwijfeld ook in geartikuleerd gehoorde woorden. Jes. 22:14 wordt het eigenlijke Godswoord ingeleid, ingeluid zou men bijna zeggen, door de plechtige verklaring: *niglâ bĕ'oznāj Jahwêh Ṣĕbā'ôt* (en daarbij nog weer afgesloten met: *'āmar 'adonāj Jahwêh Ṣĕba'ôt*); in 5:9 is de eerste uitdrukking verkort tot (of verminkt tot) *bĕ'oznāj Jahwêh Ṣĕbā'ôt*. Ook gaan droom en visioen dikwijls met Godswoorden gepaard. Definitieve geboden zijn vernomen, geboden om te spreken, en ook om symbolische handelingen te verrichten. Maar kan men zich in gemoede voorstellen, gelooft men inderdaad dat de dikwijls zo lange uiteenzettingen, welke op het *kô 'āmar Jahwêh 'ēlāj* of *wajjĕhî dĕbar Jahwêh 'ēlāj* of ook *wajjĕdabbēr Jahwêh 'el*... volgen, inderdaad zo gehoorde, door het menselijk oor opgevangen, klanken uit de eeuwigheid bedoelen? Het mag nog mogelijk zijn ten aanzien van de profetische predikaties; maar hoe staat men er tegenover als men de bladzijdenlange wetspassages in de Tora leest, over allerlei finesses van de offers en reinigingsceremonies en feestgetijden en tabernakelbouw en -inrichting? Hoe verstaat men het tienmalige *wajjōmer* in Gen. 1? Tot wie is dit gesproken? Of zomaar in de wijde wereldruimte? Eerder toch wel is het hier een uitdrukking van zelfoverleg, verbonden met de gedachte van het daaraan op een of andere wijze uiting geven, het effectief maken ervan. Dezelfde vraag kan men bij Gen. 2:18; 3:22; 6:3; 6v., 8:21; 11:6v.; 18:17–21; Ex. 13:17b stellen. Moet men niet op de meeste van deze plaatsen het *'el libbô*, ,,in zijn hart, bij zichzelf'' er bij denken, zoals het in 8:21 inderdaad voorkomt? Terecht geeft de NBG-vertaling hier en daar *'āmar* weer door ,,denken'' (b.v. I Sam. 16:6; Zef. 1:12; van Jahwe Gen. 18:17). Men zou *'āmar* in de genoemde gevallen misschien het beste weergeven door ,,besluiten'', in de zin van een zeer bepaald, opzettelijk gedefinieerd wilsbesluit. II Sam. 15:25 v. is hier een goede illustratie van. Het kan ook een uitdrukking zijn van het drijven door God tot iets, van een innerlijk gedreven worden, zoals II Sam. 16:10 v.; 24:1 (I Kron. 21:1 anders). Ook in een feitelijk gebeuren, in de leiding van God in levensloop en geschiedenis kan volgens het O.T. het Godswoord tot de mens komen en hem bewust worden. II Kron. 35:22 worden de raad en woorden van koning Necho beschouwd als uit de mond Gods gekomen. Hoewel er in het gehele verhaal aangaande de bruidswerving voor Isaäk niet van een opdracht van Jahwe gesproken wordt (en het is mij opgevallen in hoevele verhalen van Genesis van geen Godswoord als drijfveer van

het gebeuren sprake is)[1] legt de verhaler toch tegen het einde van het gebeuren Laban en Bethuel de verklaring tot Abrahams knecht in de mond: *mijjahwêh jāṣā haddābār, lô nûkal dabbēr 'ēlêkā raʿ ô ṭôb* (N.B. het woordspel met de stam *dbr* en de betekenis „zaak" en „woord" in deze zin; NBG vertaalt *dābār* hier met „bestiering"). Bekend is Josef's interpretatie van zijn levenservaringen en wat zijn vader en broeders moesten doormaken, Gen. 45:5–9 en wederom 50:19 v.; in plaats van het werkwoord *ḥāšab* „denken", zou de Hebreeuwse verhaler hier evengoed *'āmar* „zeggen" gebruikt kunnen hebben, b.v. in een formulering als: „Maar Jahwe heeft gezegd: Het zal ten goede, ten zegen strekken". De vloek die Jotham de zoon van Jerubbaäl-Gideon slingert tegen Abimelech, de zoon van Gideons Sichemitische bijvrouw, waarop zijn bekende fabel uitloopt (Ri. 9:7–20) wordt niet als door God ingegeven of opgedragen beschreven; toch ziet de vertaler aan het einde van de gebeurtenissen deze als een vervulling van de vervloeking en Godzelf als de eigenlijke auteur van hun verloop. Er zou evengoed aan het begin van de Jothamperikoop kunnen geschreven staan: „En God zeide tot Jotham: Spreek tot Abimelech en de Sichemiten:...". Het optreden van David jegens Nabal wordt in de aanvang van I Sam. 25 geheel als een intermenselijk bedrijf beschreven; maar Abigail geeft later aan Davids gedrag de zin van een zeer opzettelijke goddelijke bestiering (vs. 26), welke interpretatie door David (en dus ook door de verhaler zelf) heelhartig en volmondig erkend wordt (vs. 32–34). De strijd tussen de twee raadsheren van Absalom Achitofel en Husai wordt in Davids familiegeschiedenis geheel als een seculair gebeuren, een echte hof-intrige, beschreven (II Sam. 16:15–17:14), maar in het laatste vers komt onverwacht de gulden voorzienigheidsdraad aan de oppervlakte; Absalom en heel zijn omgeving, „al de mannen van Israel" kozen voor Husai's raad, „want de Here had beschikt, dat te niet gedaan zou worden" (zegt de NBG-vertaling, maar er staat) *wejahwêh ṣiwwā lĕhāphēr:* „Jahwe had bevolen om te verbreken de goede raad van Achitofel, opdat de Here onheil over Absalom zou brengen". Nehemia vermeldt geen enkel Godswoord dat hem aangezet had tot zijn verzoek aan koning Arthahsasta om verlof voor de reis naar Jerusalem en de plannen voor wederopbouw, maar in zijn memoires schrijft hij toch (Neh. 2:12/11) als hij in Jerusalem aan-

---

[1] Gen. 12:10vv.; 14; 16 (behalve vs. 7vv.); 19:30vv.; 21:22vv.; 23; 25:1–11, 12–18, 19–34; 26:1–14, 15 vv., 26vv.; 27:1–28:9; 29; 30; 31:1–21; 32:1–21, 22v.; 33; 34; 35:16vv.; 36; 38; en de hele Jozefsgeschiedenis, 37; 39–50. In Exodus zie h. 1 en 2; 18.

geland is: „nu had ik aan geen mens verteld wat mijn God mij in het hart gegeven had om voor Jerusalem te doen". Hij had zijn gehele verhaal kunnen beginnen met een zinnetje als: „Het woord des Heren geschiedde tot mij: Ga naar Jerusalem en bouw haar puinhopen weder op."

Als men de verhalende boeken van het O.T. doorbladert ten aanzien van de genoemde openbaringsformules valt het niet alleen op dat, zoals gezegd, zovele hoofdstukken deze niet vermelden, maar is het ook opmerkelijk, dat ze vooral voorkomen waar gebeurtenissen beschreven worden die voor de geschiedenis van Israël en zijn godsdienst van doorslaand belang zijn; zo b.v. bij de roeping van Abram (Gen. 12), het verbond met Abram (Gen. 15 en 17), Abrahams geloofsproef (Gen. 22), de openbaring aan Jakob te Bethel en het bevel tot terugkeer naar het beloofde Land (Gen. 28; 31; 35); de roeping van Mozes (Ex. 3 en 6) en *passim* in de verhalen over de Egyptische plagen (Ex. 4–11), de instelling van het Pascha en de uitleiding uit het slavenhuis (Ex. 12–14). het Sinaïgebeuren en de wetgeving (Ex. 19 vv.) de cultuswetten in Leviticus (hoewel hier dikwijls slechts als een soort inleidings- en sanctioneringsformule, terwijl in de afzonderlijke, oudere *tôrôt* deze menigmaal ontbreekt), als formule ook menigmaal in Numeri, en dan vooral in de Bileamsgeschiedenis (die immers voor het volksbestaan ook van zo ingrijpende betekenis gezien wordt), zeldzaam echter weer in Deuteronomium, en hier in het geheel niet bij de wettenverzameling, die enkel als redenen van Mozes weergegeven worden.[1] In de eerste twaalf hoofdstukken van Jozua weer dikwijls, welke immers de vestiging in en inbezitname van het Beloofde Land beschrijven. In Richteren voornamelijk bij de roeping en bekrachtiging van Gideon (Rr. 6 en 7) en in verband met de geboorte van Simson (Ri. 13). In de Samuelboeken bij de roeping van Samuel (I 3), het ontstaan van het koningschap (I 9 v.), de zalving van David (I 16), Davids plan tot tempelbouw (II 7), de volkstelling en gevolgelijke verkrijging van de plaats voor het a.s. heiligdom (II 24).[2] In de Koningenboeken bij Salomo's koningsbede in de

---

[1] Wel worden Dt. 5:27vv. de wetten als woorden van Jahwe tot Mozes aangeduid, die dan door hem aan het volk moesten overgebracht worden, maar in de formulering van de wetten zelf, h. 12–26, ontbreekt overal de typische openbaringsformule die zo telkens de afzonderlijke cultuswetten in Ex., Lev. en Num. inleidt; „formgeschichtlich" wel een merkwaardig onderscheid!

[2] Wel komen daartussendoor heel wat gevallen van orakelpleging door de efod voor, met kortgeformuleerde goddelijke antwoorden, b.v. I Sam. 14:3, (6, 12), 18v., 36v., 41vv.; 23:2v., 4, 9–11, 12; 30:7v.; II Sam. (2:1), 5:17v., 19v., 23vv.; maar hier is sprake van een van de mens uitgaand gebeuren en niet van een spontaan, direct Godswoord.

droom te Gibeon aan de aanvang van zijn regering (I 3), in de opsomming van Salomo's latere tegenstanders, maar daar speciaal in het geval van Jerobeams opstand en het optreden van de profeet Ahia (I 11:26 vv.; 13; 14); verder voornamelijk in de verhalen waarin de profeten Elia en Elisa een rol spelen, in het bijzonder bij de revolutie van Jehu (II 9), en waar van Jesaja's optreden in de tijd van de Assyrische bedreiging tijdens Hizkia gssproken wordt (II 19 v.).

In de Kroniekboeken wordt in de verhalen over David en Salomo aangesloten aan die in de Koningenboeken, maar veel minder van directe Godsspraken en slechts in het overgenomen verhaal I 14:8 vv. van die door de efod gerept; wel begeleiden Godswoorden door een reeks van elders niet of minder bekende, soms ook anonyme profeten, zieners, godsmannen en levieten geuit, de geschiedenissen van de koningen vanaf Rehabeam, voornamelijk waarschuwend soms ook met bemoediging, maar de algemeenheid van hun terminologie, de gedurige verwijzing naar geschriften van hen als bron, en b.v. de voorstelling in II 21:12 vv. van een Godswoord van de profeet Elia tot Joram ben Josafat in de vorm van een *miktāb*, een schrijven, geven sterk de indruk van een schematisering van de openbaringsvoorstelling tot uitdrukking van het geloof in een goddelijke leiding en vooral goddelijke vergelding bij al de voornaamste figuren die Israels geschiedenis naar de mens beheerden. In Ezra en Nehemia is dan van directe Godsspraken geen sprake meer, en voor hun ingrijpende maatregelen in het maatschappelijke en godsdienstige leven van het na-exilische Israel in Palestina wordt niet teruggegrepen op directe Godswoorden, maar op de geschreven Wet (b.v. Neh. 8 en 13). Zo blijkt allerduidelijkst uit de verhalende boeken van het O.T. en de verhalende gedeelten van de Tora, dat de openbaringsformules uitdrukking waren van een bijzondere, ingrijpende, definitieve leiding en bemoeienis van Israels God met zijn volk voornamelijk op keerpunten van zijn geschiedenis en geestesleven, bewerkstelligd of begeleid door het optreden en het woord van personen die zich op bijzondere wijze daartoe door Godzelf geroepen wisten. In welke vorm de openbaring hun gewerd en bewust werd en door hen werd geformuleerd en bekend gemaakt, was in vergelijking met het gebeuren zelf van secundaire betekenis.

Het speciale object van ons onderzoek, zoals in de titel geformuleerd, nl. „Vertraagde openbaringsbewustheid", lijkt u misschien niet geheel tot zijn recht gekomen te zijn. Inderdaad was de aanloop

wat lang, zo op de wijze van de lange startbaan voor een ouderwets vliegtuig, zeker niet van een helikopter, toch mogelijk wel van een straaljager. Er was toch meer van het onderwerp in de gegeven bladzijden dan aanstonds aan het licht kwam. Nu nog een paar voorbeelden, gevallen waarvan ik eigenlijk voor mezelf uitgegaan ben en die de aanleiding tot het onderzoek waren.

Ik vermeldde reeds Ez. 24:15 vv. en hoe VON RAD naar aanleiding hiervan in zijn hoofdstuk over de vrijheid van de profeet sprak van een „einigermassen auseinanderklaffen" van de goddelijke opdracht en de uitvoering ervan door de profeet. Het „später", later, de ruimte tussen de opdracht en zijn nadere verwerking, waarvan hij hier sprak, omvatte slechts één dag. Langer tijdsverloop echter verstreek tussen openbaring en openbaringsbewustheid in de geschiedenis van Jeremia's lossingskoop van de akker van Hanam'ēl, de zoon van zijn vaders broer in Anathoth, Jer. 32. Jeremia had tijdens het beleg van Jerusalem door Nebukadnezar in 855 v.C., toen door de nadering van hulp uit Egypte de Babylonische troepen tijdelijk afgetrokken waren, gepoogd de stad te verlaten en naar „het land van Benjamin" en toch wel naar Anathoth, te gaan *laḥălîq miššâm bĕtôk hāʿām* „om in de familiekring deel te nemen aan de verdeling van landbezit".[1] Reeds uit deze poging blijkt dat Jeremia geloofde in een herstel na de voltrekking van het oordeel aan Jeruzalem door de Chaldeeërs dat immers een vast bestanddeel van zijn prediking was. Bij zijn poging om de stad te verlaten is hij als verdacht van overlopen naar de vijand, gevangen gezet (37:11–16). Na enige tijd, – volgens VOLZ[2] spelen zich wel enkele weken af in het verloop van deze familieonderhandelingen en de inmiddels weer hervatte insluiting van de stad door de Babylonische troepen – komt tot Jeremia in zijn gevangenverblijf het woord van Jahwe, dat Hanam'el hem bezoeken komt en hem als lossingsgerechtigde zijn landbezit bij wijze van voorkoop (RUDOLPH) aanbiedt (32:1, 6 v.). Als dan (er wordt niet vermeld hoeveel tijd ná deze godsspraak of goddelijke ingeving) Hanam'el inderdaad kòmt „naar het woord des Heren" (vs. 8a) en zijn akker aanbiedt, staat er in Jeremia's eigen woorden: „Toen wist ik (erkende ik), dat dit het woord des Heren was" (*wāʿēdaʿ kî dĕbar Jahwêh hû'*). De koop gaat dan aan en wordt in alle ceremoniële plechtigheid voltrokken, de koopbrieven in duplo opgesteld en aan Jeremia's vriend en schrijver Baruch ter hand gesteld om ze in een aar-

[1] Vgl. W. RUDOLPH, *Jeremia*, en L. KÖHLER, *Lexicon*.
[2] *Jeremia-kommentar*, 1922, S. 304.

den vat weg te leggen zodat ze langen tijd in stand en van kracht blijven (*lĕma'an ja'amdû jâmîm rabbîm*, vs. 14), begeleid van een nieuwe godsspraak uit Jeremia's mond: „want zo zegt Jahwe Seba' aoth, de God van Israël: 'Nogweer zullen huizen en akkers en wijngaarden verkocht worden in dit land''' (vs. 15). Na de met zo vaste hand en zonder aarzeling voltrokken (we kunnen wel zeggen) geloofshandeling, overvalt de profeet de aanvechting, die hem in een bewogen gebed tot God drijft (vs. 16–26) „Man hat an diesem Gebet Anstoss genommen, weil Jeremia hier wieder bezweifle, was er vorher so sicher als Gotteswort verkündet habe. Aber wir wissen ja auch sonst von Menschen, die, nachdem sie im Glauben einen Schritt getan, nachher in Anfechtung gerieten, ob sie richtig gehandelt hätten, und bei einem Jeremia, bei dem das Prophetische und das Menschliche so oft im Kampfe liegt, kann eine solche nachträgliche Besinnung nicht befremden''.[1] Ook hierop volgt nog driemaal een Godswoord met de bekende openbaringsformule (vs. 26 v., 36, 42), waarvan gedeelten wel door velen als latere uitbreiding gezien worden, waarvan echter de kern door de meesten als origineel wordt gehandhaafd. De tijd ontbreekt om op de nadere, hier en daar wel te minutieuze behandeling van deze perikoop bij SEIERSTADT (l.c., S. 213–217) in te gaan; m.i. ten onrechte ontkent S. hier een bewijs ervan, dat goddelijke oorsprong en karakter van een openbaring voor de profeet niet steeds zonder meer duidelijk was. Merkwaardig in zijn betoog is vooral dat hij hierbij de godsspraak van vs. 15, die zozeer alle kenmerken van een orakelspreuk draagt, als zodanig opoffert, en beweert dat deze vermoedelijk niet op een opnieuw uitgegane woordmededeling van de zijde van Jahwe berust, maar Jeremia's eigen formulering is van de „auf intuitiv-ganzheitlichen Wege ergriffenen Offenbarungsgehaltes'' van de hem van Gods zijde opgedragen handeling (S. 217). Is het niet veeleer zó, dat gedachten en gevoelens en verwachtingen van Godswege bij de profeet gewekt al duidelijker door hem als Gods wil en weg voor hem en zijn volk erkend en begrepen zijn, en hij in de sterke, zij het onder strijd en aanvechting zich doorzettende, zekerheid hiervan de vrijmoedigheid gevonden heeft om ze als directe Godswoorden tot hem en zijn volk gericht te formuleren?

In deze zin van vertraagde, of wil men naderhandse, retrospectieve, misschien beter nog verwerkte openbaringsbewustheid zou ik toch ook altijd nog in de lijn van L. H. K. BLEEKER het liefst Hosea 1

[1] RUDOLPH, S. 193.

willen verklaren. Van de drie gangbare explicaties wordt de allegorische blijkbaar hoe langer hoe minder waarschijnlijk geacht; ze wordt in H. W. WOLFF's Hoseakommentaar, 1957, dan ook als „keinesfalls in Betracht kommend" verworpen. WOLFF kiest voor de, wat men zou kunnen noemen, letterlijke opvatting van de Godswoorden als direct zo ontvangen geboden, en rekent het gebeuren tot de opgedragen „Zeichenhandlungen" en de verhaalsoort tot de „Memorabilien"; de uitdrukkingen *'ēšet zĕnûnîm* en *jaldê zĕnûnîm* vat hij op als aanduiding van de vrouw als deelgenomen hebbend aan een Kanaänitische bruidsinitiatieritus en van de kinderen als daardoor hun geboorte aan een vreemde god dankend. De vrouw was dus in dit opzicht een Baälsvereerster, en voor deze periode in Israëls geschiedenis „eine 'moderne' Durchschnittsisraelitin". Deze verklaring wordt m.i. door de volgende bezwaren onwaarschijnlijk. 1°. „Im Unterschied zu allen verwandten Zeichnungshandlungsmemorabilien, die nur Einzelhandlungen darstellen (allenfals einmal langdauernde wie das dreijährige „Nacktlaufen" Jesajas 20:3 oder Dauerzustände wie die Ehelosigkeit Jeremias 16:1 ff.), liegt hier ein Bericht vor der vier verschiedene, durch Jahre voneinander getrennte Gleichnishandlungen zusammenfasst", schrijft WOLFF zelf (S. 9). Moet dit zozeer eenmalige van een dergelijk verhaal van vier tekenhandelingen over verschillende jaren verdeeld, niet huiverig maken dit juist hier te veronderstellen? 2°. waarom mag in H. 1 niet aan daadwerkelijke echtbreuk van de vrouw van de profeet gedacht worden en in H. 3, waar volgens WOLFF en m.i. terecht, over dezelfde vrouw gesproken wordt, wel? 3°. als vrijwel elke Israelitische in deze periode de Kanaätinische huwelijksinitiatieritus onderging wat voor bijzonders was er dan nog aan het huwelijk van Hosea, en wat voor symbolische of kerygmatische betekenis, welke „teken"-waarde kon het dan nog hebben? Het zou dan veel meer opgevallen zijn als Hosea ongetrouwd was gebleven of bevolen ware zorgvuldig te zoeken naar een bruid die zich daaraan niet overgegeven had. 4°. bij WOLFF's verklaring omvat en veronderstelt het eerste Godswoord aan Hosea reeds geheel de inhoud van Hosea's prediking, en dat in een zo pregnante en duistere vorm dat 25 eeuwen later de exegeten er nog geen weg mee weten. De bekende bezwaren tegen een zo letterlijke opvatting van de openbaringsformule en het openbaringsgebeuren, zoals b.v. zeer helder door BLEEKER[1], en WEISER[2]

---

[1] *De kleine Profeten*, I, Tekst en Uitleg, Groningen, 1932, blz. 127v. [2] *Die Propheten Hosea-Micha*. Das Alte Testament Deutsch, 24. Göttingen, 1949, S. 2, 5–7), (2te Aufl. 1956).

geformuleerd, gelden m.i. nog even sterk bij WOLFF's nieuwe interpretatie.[1] Nog heeft BLEEKER's verwijzing naar Gal. 1:15 m.i. overtuigingskracht, waar Paulus schrijft, dat God hem vanaf de moederschoot afgezonderd had voor zijn apostelschap (vgl. Jer. 1:6; Jes. 49:1), „maar dat heeft Paulus niet aanstonds ingezien, dat is de latere en volkomen juiste gevolgtrekking wanneer God hem zijn leven in het juiste licht heeft doen aanschouwen." Ik zou willen vragen: was het geen waarachtig openbaringswoord dat Simon Barjona sprak, toen hij als spreekbuis van de twaalf discipelen (vgl. het *humeis* van vs. 15) zeide: „Gij zijt de Christus, de Zoon van den levenden God"? Jezus zelf interpreteert het alszodanig: "Zalig gij, Simon Barjona, want vlees en bloed hebben dit niet geopenbaard, maar mijn Vader die in de hemelen is" (Matth. 16:17); toch was Simon zelf zich van deze Godsopenbaring niet bewust op het moment dat hij ze onder woorden bracht, maar eerst daarna, en eerst door Jezus' interpretatie. „Der Ereignischarakter der Offenbarung erstreckt sich auch auf das Bewusstwerden der Offenbarung und ihrer Verkündigung", zegt O. A. PIPER (Princeton) in zijn bijdrage over de openbaring in het N.T.[2] Het lijkt mij dat alleen een krampachtig beklemtonen van de Godsopenbaring als woordopenbaring in het voetspoor van KARL BARTH vele nieuwere exegeten tot de letterlijke opvatting van de O.T.ische openbaringsformules heeft

---

[1] Het ligt niet in de bedoeling de moeilijke interpretatie van Hosea 1 (en 3) uitvoerig te behandelen. Terecht is in de discussie opgemerkt, dat Jes. 8:1–4 en Jer. 1:11v., 13v. tonen, dat de profeten soms een woord, bevel, verschijnsel vernamen dat hun niet in alle opzichten direct duidelijk was, en dat eerst door een volgend Godswoord voor hen in zijn ware betekenis verstaanbaar gemaakt werd. Ook hier dus een zekere ruimte tussen het (eerste) openbaringswoord en de bewustwording van zijn inhoud (door een later Godswoord). De formulering van Hos. 1:2b is echter niet die van een dubbele Godsspraak. Hoofdbezwaar tegen de „letterlijke" opvatting blijft m.i., dat daarmee aan de profeet een opdracht gegeven zou zijn, die heel zijn profetisch gezag zou schaden, zo niet annuleren. Nergens in het O.T. wordt een zedelijk aanvechtbare handeling aan een echte Jahwe-profeet opgedragen. Dat een „hoer" van oudsher in Israel het stigma van een ongeoorloofd, minderwaardig en tegen de wil van Jahwe ingaand bedrijf beoefenend droeg, blijkt m.i. geheel duidelijk uit het woordgebruik, zowel in de verhalende, wijsheids- en wetboeken als uit de profetische, ook de oudere; vgl. Gen. 34:5, 31; Ri. 11:1; I Kon. 22:38; II Kon. 9:22; Spr. 6:26; 23:26–28; 29:3; Dt. 22:20v.; 23:19/18; Lev. 19:29; Am. 7:17; Hos. 4:14; Jes. 1:21; 23:15; Jer. 3:3; 5:7; Nah. 3:14. Bovendien is de grote verontrusting en diepe teleurgesteldheid van de profeet en de treffende boodschap van zijn nochthans blijven liefhebben van de ontrouwe, bij het vooraf kennen van de vrouw als ontuchtige onverklaarbaar. In de Babylonische cultuurkring wordt het huwelijk met een ontuchtige van welke soort ook ten sterkste ontraden; zie de spreukenverzameling geciteerd in mijn *Spreuken*, II, Tekst en Uitleg, 1931, blz. 51vv., r. 53–62, en nu vooral W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960, p. 103, 1, 72–80, waar deze verzameling gedateerd wordt in de Kassitische periode, 1500–1200 v. C.

[2] *R.G.G.*, 3te Aufl., Bd. III Sp. 1604.

doen overhellen. TH. C. VRIEZEN's opvatting van de O.T.ische openbaring, de kennisse Gods, als de gemeenschapsverhouding van de heilige God met de zondige mens en de gebroken wereld[1] lijkt mij veelmeer aan de feiten en aan de bedoeling van het O.T.ische getuigenis te beantwoorden en te voldoen.

Er is, dunkt mij, ook van bijbelstheologische en bijbelsgelovige visie uit niet het minste bezwaar om onder de bekende openbaringsformuleringen mede te verstaan de nadere en naderhandse interpretatie van wat in het openbaringsmoment ontvangen en beseft werd en zelfs wat met de openbaringsontvanger of -drager aan levensleiding geschiedde. Zulk een naderhands verstaan van een gebeuren als openbaring vinden we ook meermalen in de verhalende boeken en gedeelten.[2] In Gen. 11:31 gaat Terach met Abram, Lot en Sara eigener beweging uit Ur naar Haran op weg naar Kanaän, volgens Hand. 7:1–4 was dit vertrek gevolg van een speciale Godsverschijning en Godswoorden aan Abraham, welke weer volgens Gen. 12 eerst in Haran plaatsvonden, en wel volgens de jaartallen in de Samaritanus na en waarschijnlijk in verband met het sterven van Terach. In Genesis 30:25 vv. worden de slimme maatregelen van Jakob ten opzichte van Laban's vee geheel als Jakobs eigen bedenksel beschreven; in 31:1 vv. – en dit wordt hier toch zeker niet als een vroomdoenerige zet van Jakob bedoeld – wordt de gehele zaak als onder Gods leiding en voorzienig bestel, begeleid van een verschijning en woorden van de Engel Gods (vs. 11 vv.), voorgesteld (vlg. ook de Godsverschijning en woorden van waarschuwing tot Laban vs. 24 vv.). Door het naast elkaar plaatsen van beide voorstellingen laat althans de redactor duidelijk beseffen, dat er geen tegenstrijdigheid tussen beide is voor Israelitisch besef. In Ex. 4:18 gaat Mozes' terugkeer naar Egypte van hemzelf uit; in vs. 19 v. is een uitdrukkelijk Godswoord de reden (in de NBG-vertaling is door plusquamperfecte weergave het onderscheid verdoezeld). In Deut. 1:19 vv. is het optrekken uit Kades op raad van Mozes en het zenden van ver-

---

[1] *Hoofdlijnen der Theologie van het O.T.*, 2de dr., 1954, blz. 138vv., 244vv.

[2] Dikwijls ligt de oorzaak van deze verschillende voorstellingen zeer zeker in hun afkomst uit verschillende bronnen of tradities, en het verschil hiertussen ook wel in gewijzigde godsdienstige voorstellingen, in verschillend niveau van de Godsbeschouwing. Maar gedurig heeft de eindredactie er geen bezwaar in gezien beide voorstellingen naast elkaar te plaatsen of te laten staan en ze dus niet als tegenstrijdig beschouwd. W. ZIMMERLI in zijn Ezechiëlkommentar, *Biblischer Kommentar*, XIII, Neukirchen, 1955 ff. wijst gedurig op „Nachzeichnungen, Nachverdeutlichungen, Nachinterpretation" van een woord van de profeet door hemzelf of zijn „school" (b.v. S. 185f., 251, 253), en beschouwt deze verrassend en terecht, ook als ze van latere redactie afkomstig zijn, niet daarom als theologisch minderwaardig en minder geldig.

spieders op aanraden van het volk geschied; in 9:23 en Num. 13:1 beiden op een woord van Jahwe zelf. In Num. 14:41 v. wordt het afraden van een optrekken door een inval uit het Zuiden door Mozes gegeven; in Deut. 1:42 in bijna dezelfde bewoordingen door Jahwe. Hoe vrij naar de vorm en met uitbreiding van de inhoud het Godswoord weergegeven kon worden, blijkt uit een vergelijking van de vss. 3 en 12 in II Kon. 9, het verhaal van de zalving van Jehu, met vs. 6–10; en wederom uit een vergelijking van vss. 25 v. met I Kon. 21:17–24 (de godsspraak over Achab en Izebel naar aanleiding van de moord op Naboth). En is niet de gehele interpretatie en toepassing van het O.T.ische Godswoord in het N.T. vol van een naderhands verstaan vanuit de Christusverschijning?

Zo meen ik ook het herhaalde voorkomen van de openbaringsformule aan de aanvang van de afzonderlijke cultuswetten te mogen verstaan. Men kan zeggen dat de formule hier tot een soort mechanisch gebruikt opschrift of etiket verworden is in de hand van de priesterschrijvers, die al zoveel minderwaardigs op hun rekening geschreven kregen. Er zal wel veel formalisme in het gebruik van deze bewoordingen ingeslopen zijn, evenals bij de aanvang van onze staatswetten met hun aanvangsformule: „Wij, Juliana, bij de gratie Gods koningin der Nederlanden enz.” Maar er kan ook veel oprechte overtuiging in schuilen, inzover als inderdaad de latere wetten te goeder trouw gezien en geloofd zijn als een nadere interpretatie van het grote openbaringsgebeuren dat aan het begin van Israëls geschiedenis aan de leider van dat volk te beurt is gevallen. Men zou ook zelfs hier van een vertraagde, verwerkte openbaringsbewustheid kunnen spreken zonder aan het gezag van de kern van de openbaring afbreuk te doen. Inderdaad: *polytrópoos pálai ho theòs elálêsen tois patrásin en tois prophêtais* (Hebr. 1:1).

HET EVANGELIE VAN PETRUS EN DE WESTERSE TEKST

DOOR

A. F. J. KLIJN

Utrecht

In „De Stand van het Onderzoek naar de Gescchiedenis van de Tekst van het Nieuwe Testament" hebben we aan het eind enige mogelijkheden opgesomd betreffende de relatie tussen het diatessaron en buiten-bijbelse evangelie-tradities. We stelden dat misschien Tatianus bij de samenstelling van het diatessaron een vijfde evangelie heeft gebruikt en dat daardoor in de oud-syrische en oud-latijnse teksten nog sporen van dit vijfde evangelie zijn te vinden. We opperden echter ook de mogelijkheid dat Tatianus een tekst van de evangeliën heeft gebruikt, die reeds door buiten-bijbelse tradities, mondeling of schriftelijk, was beïnvloed. Bij het laatste dachten we aan een dergelijke tekst der evangeliën in de Syrische taal.

We menen nu dat we over deze kwestie met enigszins meer zekerheid kunnen spreken. Het blijkt namelijk dat in het Evangelie van Petrus, voor zover dit nog over is,[1] een tekst wordt gevonden die op zeer veel plaatsen overeenstemt met de Westerse tekst en in het bijzonder met de tekst van het diatessaron, de oud-latijnse en de oud-syrische vertalingen. Op dit verschijnsel heeft reeds in 1930 L. Vaganay gewezen,[2] maar helaas zijn zijn opmerkingen hieromtrent door de tekstcritici niet verwerkt. We achten het van groot belang deze zaak opnieuw aan de orde te stellen, omdat het Ev. Petr. stamt uit 120–130[3], dus lang voor de samenstelling van het diatessaron. Voor we de gevolgen van deze belangrijke zaak gaan opsommen willen we eerst aan de hand van een aantal voorbeelden de bewijzen van de relatie Ev. Petr.–Diat.–oud-syr.–oud-lat. leveren.

In het hier volgende overzicht zijn een aantal resultaten te vinden die Vaganay reeds heeft opgemerkt. We hebben zijn vergelijking

---

[1] Het Ev. Petr. is vele malen uitgegeven, zie o.a. E. Nestle, *Novi Testamenti Graeci Supplementum*, Lipsiae 1896, p. 68–72 en L. Vaganay, *L'Évangile de Pierre*, in: *Études Bibl.*, Paris 1930. Een Duitse vertaling in Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1959[3], p. 118–124 (van Chr. Maurer).

[2] Vaganay, *o.c.*, p. 66–82.

[3] Vaganay, *o.c.*, p. 163. J. Quasten, *Patrology* I, Utrecht-Brussels, p. 114: „...at the latest, in the second half of the second century", B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg 1955[4], p. 50: „schon vor 150". Maurer, *o.c.* p. 119: „die Mitte des 2. Jh.s".

van het Ev. Petr. met de tekst van het Nieuwe Testament voor een deel bekort en voor een ander deel uitgebreid. Bekort hebben we de vergelijking in zoverre dat de overeenkomsten tussen Ev. Petr. en varianten in Griekse Hss van het Nieuwe Testament niet zijn opgenomen. Dit betekent dus dat de volgende lezingen nergens in Griekse Hss zijn te vinden. In de tweede plaats hebben we weglatingen in het Ev. Petr., die ook aanwezig zijn in nieuwtestamentische Hss buiten beschouwing gelaten. Het Ev. Petr. is namelijk een vrije weergave van onze vier evangeliën, waardoor het in dit geval niet doorslaggevend is te bewijzen of het Ev. Petr. gedeelten weglaat of dat dit reeds het geval was in de evangeliën die hier zijn gebruikt. De vergelijking is uitgebreid omdat we naast het door Vaganay gebruikte Arabische Diatessaron[1] ook het Perzische[2] en het Luikse[3] hebben geraadpleegd. Vooral het Luikse is van belang omdat de overeenkomst tussen Oost (Ephrems commentaar op het diatessaron,[4] T^P en T^A) en West (T^L) meer zekerheid geeft dat men te doen heeft met een oorspronkelijke lezing uit het diatessaron. Door deze handelwijze ziet ons critisch apparaat er enigszins anders uit dan dat van Vaganay.

In 5. wordt gezegd dat Jozef van Arimathea reeds voor de kruisiging aan Pilatus het lichaam van Jezus vraagt. Pilatus wendt zich daartoe tot Herodes, omdat hij zichzelf geheel buiten de dood van Jezus houdt. Herodes antwoordt dat zij Jezus zeker toch wel zullen begraven ἐπεὶ καὶ σάββατον ἐπιφώσκει. In Joh. 19, 31 en 42 wordt ook het naderen van de sabbat als reden van Jezus' begrafenis gegeven. Het is echter opmerkelijk dat de woorden ἐν τῷ σαββάτῳ in vs 32 in T^A syr^P en aeth voorkomen als: ,,omdat de sabbat gloorde''. Dezelfde woorden vindt men ook in syr^S in vs 42 in plaats van ἐκεῖ οὖν διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν 'Ιουδαίων. Syr^P en T^P hebben hier: ,,omdat de sabbat naderde''.

Men zou kunnen opmerken dat het Ev. Petr. geput kan hebben uit Lk 23, 54: καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν, maar dit ligt niet voor de hand daar Ev. Petr. de woorden van Herodes besluit met: ,,Want in de wet staat geschreven dat de zon niet over een gedode mag ondergaan''. Dit wijst er op, dat de schrijver het evangelie van Johannes

[1] A.-S. Marmardji, *Diatessaron de Tatien*, Beyrouth 1935.
[2] G. Messina, *Diatessaron Persiano*, in: *Bibl. et Orient.* 14, Roma 1951.
[3] J. Bergsma, *De Levens van Jezus*, in: *Bibl. van Middelned. Lettrkunde*, Leiden z.j.
[4] L. Leloir, *Saint Ephrem Commentaire de l'Evangile Concordant*, in: *Corp. Script. Christ. Or.*, vol. 137, Louvain 1953 en 145 Louvain 1954.

volgt (19,31). We hebben hier dus te doen met invloed van Lk 23,54 op Joh. 19,31 en 42. Daarbij moet men bedenken dat deze verandering al aangebracht is voor het jaar 120!

5. καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ. Dit heeft betrekking op Pilatus die Jezus overlevert. Dit loopt parallel met Mt 27,26 en Mk 15,15. In Mt en Mk wordt Jezus echter overgeleverd aan de soldaten. We hebben hier te doen met een ontwikkeling waarin niet alleen Pilatus wordt vrijgepleit van schuld ten opzichte van de dood van Jezus maar ook de Romeinse soldaten. Men kan hiervoor vergelijken Joh. 19,16: ...παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς... waar de overpriesters Jezus overgeleverd krijgen. Op grond van de passage in Joh. is de toevoeging „aan hen" in Mt in syr$^{s(c)p\ pal}$ *et multi gr. et lat.* en in Mk in syr$^{s(c)p}$ niet verwonderlijk. Men zou zelfs kunnen menen dat Ev. Petr. hier teruggaat op Joh. Dit is echter niet aannemelijk want Ev. Petr. gaat verder: οἱ δὲ λαβόντες τὸν κύριον ὤθουν αὐτὸν τρέχοντες καὶ ἔλεγον. Dit loopt namelijk parallel met Mt 27,27 en Mk 15,16. Opmerkelijk is dat in Mt in T^{P}, T^{L}, syr$^{s(c)pal}$ niet „de hele afdeling" bij Jezus samengeroepen wordt om hem te bespotten, maar het hele „volk". Ook in deze getuigen zijn dus de Joden aansprakelijk voor de bespotting van Jezus. Op dergelijke getuigen moet ook Ev. Petr. teruggaan.

In 9. staat: καὶ ἕτεροι ἑστῶτες ἐνέπτυον αὔτοῦ ταῖς ὄψεσι. In Mt 27, 30 en Mk 15,19 wordt het bespuwen van Jezus vermeld zonder dat daarbij gezegd wordt dat dit in zijn gezicht gebeurde. Dit vindt men echter wel in Mt in T^{L}, T^{A}, syr$^{s\ p\ pal}$ oud-lat. en in Mk in syr$^{s(c)p}$. Men zou kunnen menen dat Ev. Petr. hier teruggaat op Mt 26,67: Τότε ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αυτοῦ, maar dit ligt niet voor de hand, daar het verband daar geheel anders is dan in het Ev. Petr. We moeten dus aannemen dat Mt 27,30–Mk 15,19 reeds zeer vroeg beïnvloed is geweest door Mt 26,27.

In dit zelfde stuk staat: καὶ ἄλλοι τὰς σιαγόνας αὐτοῦ ἐράπισαν Dit is te vergelijken met Mt 26,67: οἱ δὲ ἐρράπισαν en Mk 14,65: καὶ κολαφίζειν αὐτὸν. Het woordje „anderen" vindt men in Mt ook in Syr$^{s(c)p\ pal}$. Nog meer overeenstemming met Ev. Petr. zijn echter aur c f ff^{l} hl q: *alii autem palmas in faciem ei* (*eius h*) *dederunt*. In Ev. Petr. worden degenen die spuwen aangeduid met ἕτεροι en die slaan met ἄλλοι. In de ons bekende Griekse tekst is daar niets van te vinden maar T^{P} heeft *E alcuni...e alcuni*.

Dit gedeelte sluit met de woorden: ταύτῃ τῇ τιμῇ τιμήσωμεν τον υἱὸν τοῦ θεοῦ. Men zou kunnen denken aan een ontlening van Mt 27,

29–Mk 15,18–Joh. 19,3. Opmerkelijk is echter dat het woord verheerlijken voorkomt in Mk 14,65 in k: *et coeperunt quidam conspuere illum et velantes faciem eius clarifacant eum dicebant illi...*

In 10. vindt men: καὶ ἤνεγκον δύο κακούργους. Dit is enigszins afwijkend van Lk 23,32: ἤγοντο δὲ καὶ ἕτεροι κακοῦργους. Het woordje ἕτεροι wordt weggelaten door syr^{s} c e. Opmerkelijk is echter ook dat T^{P}, T^{L} en T^{E} geven: „leidde men... twee andere...".

In 15 vindt men: ἦν δὲ μεσημβρία. Mt 27,45–Mk 15,33–Lk 23,44 spreken over de „zesde ure", maar T^{L} geeft: „omtrent den middaghe...", en aeth: *et cum meridies esset tempore sextae horae.*

In 19 wordt gezegd, dat Jezus riep „Mijn kracht, o kracht, waarom hebt U mij verlaten. En toen hij dit gezegd had ἀνελήφθη". Het woord ἀνελήφθη is niet duidelijk. Het kan zijn dat Jezus' „kracht", wat dit moge zijn, wordt opgenomen, maar ook Jezus' sterven kan hiermee omschreven zijn (vgl. Lk 9,51). Syr^{s} heeft echter in Mt 27, 50 voor ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα" „en zijn geest steeg op". Het is natuurlijk niet zeker of dit een parallel is. Als dit zo is dan is aan eerstgenoemde vertaling de voorkeur te geven.

In 20 staat: καὶ αὐτῆς ὥρας διεράγη τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ. „Op het zelfde uur", waarvan niets staat in Mt 27,51–15,38–Lk 23,45. is wel aanwezig in T^{L} en in Mt in syr^{s}.

In 25 komen de bekende woorden voor: ἤρξαντο κόπτεσθαι καὶ λέγειν· οὐαὶ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν· ἤγγισεν ἡ κρίσις καὶ τὸ τέλος Ἰερουσαλήμ. Dit wijkt sterk af van Lk 23,48: τύπτοντες τὰ στήθη ὑπέστρεφον. Men vindt echter in g^{1}: *Vae nobis, quae facta sunt hodie propter peccata nostra; appropinquavit enim desolatio Hierusalem.* Soortgelijke lezingen vindt men in syr^{s} c, Aphraates, Addai en T^{E}. Het is niet duidelijk hoe Burkitt kan zeggen: „possibly indeed the *Gospel of Peter* is the original source of the reading".[1]) Afgezien van de vraag hoe dit evangelie zo'n wijde invloed zou kunnen hebben is het chronologisch uitgesloten. De lezing moet in een evangelie gestaan hebben waaruit de verschillende getuigen direct of indirect putten.

In 32 vindt men: καὶ κυλίσαντες λίθον... ἔθηκαν ἐπὶ τῇ θύρᾳ. In Mt 27,60–Mk 15,46 staat alleen dat de steen gerold werd. Men vindt het „rollen" en het „leggen" ook in Mt in syr^{P} en in Mk in syr$^{s(c)}$. Alleen „leggen" komt voor in Mt in syr$^{s(c)}$ en T^{L}.

Tenslotte staat in 35: τῇ δὲ νυκτὶ ᾗ ἐπέρωσκεν ἡ κυριακή. In Mt 28,1–Mk 16,1–Lk 24,1–Joh. 20,1 wordt het woord „dag des Heren" niet

[1] F. C. BURKITT, *Evangelion da-Mepharreshe*, Cambridge I and II 1904, II, p. 304.

genoemd, daarentegen wel in T^p: *Quando venne la sera di sabato, il cui mattino è domenica...*

Met deze voorbeelden zijn de Westerse lezingen nog verre van uitgeput. Men kan de lijst waar Griekse getuigen aanwezig zijn vinden bij Vaganay. De hier genoemde zijn echter van groot belang voor onze waardering van de tekst van het diatessaron, de oud-latijnse en oud-syrische handschriften. We moeten namelijk bedenken:

1. Het Ev. Petr. put uit de ons bekende vier evangeliën[1],
2. Het Ev. Petr. maakte gebruik van de vier evangeliën in de Griekse taal,
3. Het Ev. Petr. stamt, zoals hierboven reeds gezegd, uit 120–130.
4. Het Ev. Petr. stamt uit het Syrische gebied[2].

Dit betekent:

Voor het jaar 120 moeten er Griekse Handschriften hebben bestaan met lezingen die later te vinden zijn in het Diatessaron, de oud-syrische en oud-latijnse vertalingen. In deze handschriften waren reeds varianten aanwezig die duiden op een werkzaamheid die zowel een nadruk legde op de schuld van de Joden aan de dood van Jezus en een neiging toonde de evangeliën en lezingen binnen elk der evangeliën te harmoniseren. In deze handschriften was verder een neiging om „apocriefe" zinswendingen op te nemen.

Dit heeft tot gevolg dat we bijzonder zullen moeten oppassen om al het „apocryphe" en al de afwijkingen in Diat.-oud-lat.-oud-syr. toe te schrijven aan de werkzaamheid van Tatianus en de invloed van het Diatessaron op oud-syr. en oud-lat. Het blijkt dat Tatianus een zeer slechte tekst heeft gebruikt, even slecht als in het Ev. Petr. zichtbaar is. Of hij deze in het Grieks heeft gekend of dat hij deze tekst kent in een uit het Grieks vertaalde Syrische versie maakt weinig verschil.

Bij dit alles wordt één punt niet opgehelderd: de Latijnse tekst. Zijn de syro-latijnse lezingen in het Latijn binnengedrongen via een Latijnse diatessaron of via een uit Antiochie in Rome binnengebrachte slechte Griekse tekst, die in overeenstemming is met die welke werd gebruikt door Ev. Petr. en Tatianus? Hierover durven we geen uitspraak te doen.

---

[1] Het kan zijn dat Ev. Petr. ook andere bronnen heeft gebruikt maar dat is zeker niet het geval in de besproken passages.

[2] Vaganay, *o.c.*, p. 179–180 denkt aan Syrië en sluit Palestina uit omdat de auteur geen kennis van de omstandigheden daar verraadt. Zo ook Altaner, *o.c.*, p. 50 en Maurer, *o.c.*, p. 119.

Tenslotte moeten we nog enige woorden wijden aan de relatie Ev. van Thomas–Diatessaron, waarover we in het artikel „De Stand" spraken. Het blijkt, dat de overeenstemmingen tussen Ev. van Thomas en Diatessaron in geen enkel geval een directe relatie bewijzen. Met enige voorzichtigheid moet verder gezegd worden dat buiten-bijbelse traditie zichtbaar in Diatessaron en Ev. van Thomas niet ontstaan behoeft te zijn uit een door Tatianus gebruikte vijfde bron en uit rechtstreekse ontlening van die buiten-bijbelse traditie door Ev. van Thomas. Beide geschriften, het Diatessaron en Ev. van Thomas, kunnen geput hebben uit evangeliën die een zeer corrupte tekst hebben bezeten. Dat deze bestonden heeft het Ev. Petr. bewezen.

DE THEOLOGIE VAN MENNO SIMONS[1]

DOOR

J. A. OOSTERBAAN

Haarlem

Over de theologie van Menno Simons kunnen wij met een woord van Paulus zeggen: Wij hebben deze schat in aarden vatten. Immers, wie van de buitenkant met de werken van Menno kennis maakt, wie zijn geschriften benadert met de gedachte, daarin een voorbeeld te zullen vinden van schone of boeiende godsdienstige litteratuur of ook van strenge theologische wetenschappelijkheid, die zal misschien al spoedig met een gevoel van teleurstelling de oude perkamenten band terzijde leggen. Maar ieder die met innerlijke belangstelling en volharding tracht door te dringen tot het hart van zijn geloofsleven, die zal steeds sterker onder de indruk komen van de diepgewortelde geloofskracht van deze man, die gedurende een kwart eeuw de spanningen van vervolging en ballingschap wist te dragen en nog tegelijkertijd een theologische strijd op verschillende fronten tot een goed einde wist te brengen. Maar niet alleen omdat uit zijn geschriften nog altijd de geur van een sterke persoonlijke vroomheid ons tegemoet komt en omdat wij daaruit het beeld zien oprijzen van een man, die door een samengaan van mildheid en kracht leiding wist te geven aan een zo heterogene groep van gelovigen als de eerste dopers waren, willen wij spreken over de schat, die in deze aarden vaten verborgen is. Ook de ínhoud van zijn theologie immers blijkt bij nadere overweging een veel hoger waarheidsgehalte te bezitten, dan er gedurende de laatste eeuwen, ook in de eigen Doopsgezinde Broederschap, aan toegekend werd. Want wij mogen het hier wel eens zeggen, dat gedurende de laatste twee en een halve eeuw de eigenlijke kerngedachten van Menno door de verschillende stromingen in de Broederschap nauwelijks meer gekend, laat staan in hun innerlijk verband begrepen en erkend zijn. De betekenis, die hij nochtans voor de Broederschap bleef behouden, was meer de herinnering aan zijn rechtschapen karakter en persoonlijke vroomheid en aan zijn onverwoestbare liefde voor de Gemeenten, die hij door zijn trouwe arbeid en met de inzet van zijn leven gered heeft.

Wij geloven echter, dat ook de inhoud van zijn theologie een veel

[1] Rede gehouden ter gelegenheid van de 400-jarige herdenking van de sterfdag van Menno Simons op zondag 29 januari 1961 in de Doopsgezinde kerk te Amsterdam.

meer dan alleen tijdelijke betekenis heeft en dat het de moeite loont bij deze herdenking daar nader op in te gaan. Het zou kunnen blijken dat in Menno's geschriften uitgangspunten en stellingen verborgen zitten, die juist in de theologie van onze dagen in het middelpunt van de belangstelling staan en ook al een brede uitwerking hebben ontvangen. Ja, ik hoop duidelijk te maken, dat een diepere bezinning op deze oud-doperse theologie vruchtdragend zou kunnen zijn voor het oecumenisch gesprek, waarin tot nu toe de bijdrage van origineel-doopsgezinde kant veel te gering is geweest.

Wij willen daarom enkele stukken uit Menno's theologie bespreken waarbij wij ons zeer zullen moeten beperken, en wij willen dat niet zozeer doen in het kader van een dogmenhistorische beschouwing, waarbij alleen een confrontatie van Menno's opvattingen met die van zijn Lutherse en Calvinistische tijdgenoten ter sprake zou moeten komen; neen, wij willen haar in het bijzonder vanuit een dogmatisch interesse benaderen. En daarbij zullen wij haar op sommige punten moeten vergelijken met de contemporaine theologie van Karl Barth. Het is nl. treffend te kunnen constateren, dat, niet alleen waar het de kwestie van de volwassenendoop betreft, maar ook waar het gaat om de grote centrale leerstukken van het christelijk geloof, er een merkwaardige overeenstemming bestaat tussen de theologie van Menno Simons en die van Karl Barth. Ik ontveins mij niet dat deze bewering misschien een sceptische glimlach zal oproepen op het gelaat van vele niet-Doopsgezinde Barthianen. Misschien is dit te wijten aan een bijna volstrekte onbekendheid met de Opera omnia van Menno Simons. Ik ontveins mij evenmin, dat mijn bewering enige rumor in casa Mennonitica, nl. onder de niet-Barthiaanse Doopsgezinden, zal kunnen verwekken. Zou dit misschien te wijten kunnen zijn aan enige onbekendheid met de langzamerhand ook wel erg omvangrijke Opera omnia van Karl Barth?

Zowel echter op het punt van de methode van bijbelinterpretatie, als op dat van de christologie, in het bijzonder ook waar het de kwestie van de menswording van Christus betreft, lijkt mij een grote overeenstemming te bestaan tussen deze beiden. Daarom behoeft het geen verwondering te wekken, als er ook bij de andere leerstukken een treffende gelijkenis blijkt te bestaan. Als voorbeelden hiervan wil ik noemen: de verbinding van de leer van de schepping met die der verzoening, de afwijzing van Calvijns praedestinatieleer, de kritiek op de eenzijdige verabsolutering door Luther van het sola fide, de nadruk op de bekering en wedergeboorte in Christus, de afwijzing van de kin-

derdoop en in het algemeen het verzet tegen iedere overaccentuering der sacramentele tekenen. Wanneer men daarnaast in rekening brengt, dat evenals Menno ook Barth ernstig wijst op de gevaren van clericalisme en kerkelijkheid en hij over de kerk liever wil spreken als over een christokratische Broederschap, waarin iedere ambtelijkheid heeft opgehouden te bestaan en vervangen is door broederlijke dienstbaarheid, dan doet dit alles vermoeden, dat er in de theologie van Menno Simons een visie schuil ging waarvoor de wereld van zijn dagen in het geheel nog niet rijp was en die daarom pas na eeuwen zijn volledige wetenschappelijke verwerking en doordenking zou kunnen vinden. Te verwonderen is echter ook dit niet, aangezien ook op allerlei andere punten, zoals dat van de verhouding van kerk en staat en dat van de maatschappelijke en sociale vraagstukken, de oud-doperse opvattingen eerst na verloop van eeuwen tot hun recht en erkenning konden komen. Dit laatste deed reeds Troeltsch, Dilthey, en anderen de stelling verdedigen dat de doperse reformators in de zestiende eeuw de eigenlijke dragers zijn geweest van de historische vooruitgang, en dat zij als de overwonnenen van gisteren toch de overwinnaars van het heden zijn.[1] Het is mijn overtuiging, dat dit ook op sommige punten met de theologie van Menno Simons het geval zal blijken te zijn.

Nu bedoel ik hiermee geenszins zonder meer een pleit te voeren voor deze theologie, hetzij in haar zestiende, hetzij in haar twintigste-eeuwse gedaante. Immers, wat in de 16e eeuw gezegd kon en ook moest worden, kan allicht niet zonder meer in de 20e eeuw, zij het ook meer wetenschappelijk uitgewerkt, dienst doen en als een adequate uitdrukking der waarheid gelden. Het zal nodig zijn dat wij trachten om, met behoud van datgene wat wezenlijk is en als Gods waarheid in iedere tijd stand houdt, toch op een nieuwe wijze, die voor ons weer geheel verstaanbaar is, aan deze waarheid uitdrukking te geven. Hierbij zal het nodig zijn ook oog te hebben voor de eenzijdigheid, die de hier besproken vorm van theologie aankleeft.

Maar wenden wij ons dan nu allereerst tot een nadere beschouwing van Menno's werk. Er is wel eens betwijfeld of men bij hem wel van werkelijke theologie mag spreken. Waar hij echter blijkt een innerlijk samenhangende en vanuit één centrale gedachte ontwikkelde geloofsleer te hebben, is dit m.i. aan geen enkele twijfel onderhevig. Ik sta wat dit betreft lijnrecht tegenover de opvatting van Kühler,

[1] Vgl. Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, S. 424.

die in zijn beoordeling van Menno's theologie nog te zeer onder de invloed van het wel wat ongelukkige boek van Hoekstra over de beginselen en Leer der oude Doopsgezinden stond.[1]

Reeds op de titelpagina van al de geschriften van Menno Simons blijkt, dat hij zich bewust is van het formele en materiële centrum van zijn theologie. De steeds weer daarop voorkomende tekst van 1 Cor.3:11, „Want een ander fundament, dan wat er ligt, namelijk Jezus Christus, kan niemand leggen'', is voor Menno veel meer geweest dan een stichtelijk motto. Dit woord was de uitdrukking van zijn theologische methode en tegelijk de kern van de inhoud van zijn geloof.[2] Juist deze bewuste eenheid van methodisch beginsel en van inhoudelijk centrum maakt deze theologie in haar overigens vaak ongereflecteerde eenvoudigheid tot een zo bijzonder verschijnsel in de geschiedenis van de theologie.

Voor Menno was de Bijbel het boek der openbaring Gods in Jezus Christus, niets meer en niets minder. Daardoor was de Bijbel voor hem een eenheid, maar niet een abstrakte eenheid, die alleen gelegen was in het begrip openbaring zonder meer. Dit laatste was meer het geval bij Calvijn, die ook op grond van deze abstrakte eenheid later poogt de Doopsgezinde geloofsleer te bestrijden.[3] Voor Menno was

---

[1] Vgl. Dr. W. J. Kühler, De Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de zestiende Eeuw, (Haarlem, 1932) blz. 282. „Deze (sc. theologie) is met één woord scherp te karakteriseren: zij was een leekentheologie, niet opgebouwd door het wijsgerig denken, maar beredeneerd met het gezond verstand. Naar innerlijken samenhang tussen de verschillende leerstukken zullen wij vruchteloos zoeken; zij staan los naast elkander en laten zich niet tot een dogmatisch systeem vereenigen."

Ik zou niet willen beweren, dat Menno's theologie wèl door het „wijsgerig denken" werd opgebouwd; het is echter de bedoeling van dit stuk te laten zien dat er een sterke methodische en systematische samenhang tussen de verschillende leerstukken van deze theologie bestaat, en dat het daarom niet gerechtvaardigd is zonder meer van lekentheologie te spreken.

[2] Hoezeer Menno zich hiervan bewust was, blijkt ten eerste uit het feit, dat hij zijn eerste hoofdwerk de titel gaf: Een Fundament en klaere Aenwijzinge van de salighmakende Leere Jesu Christi. Dit boek noemt hij zelf in zijn latere geschriften het Fundamentboek. Ook in dit boek spreekt hij het duidelijk uit dat voor hem alléén een christocentrisch beginsel in de theologie geldt. Het belangrijke citaat is te vinden in de Opera omnia van 1681, blz. 51b: „Want hoewel uwer sommige alreede (hoewel eylacen weynigh) soo verre door Gods genade ende Woordt oock wel geleert zijt / (als ick verhope) als dat gy wel bekent hoe noch gewoonte / noch Concilien / noch geleertheyt / noch zwaert / noch placcaet / dat Woord des allerhooghsten Gods / dat Woord der waerheyt / dat Woord der hemelscher getuygenissen / dat Euangelium des Rijcks buygen of breken en moet: want daer en magh in der eeuwigheyt geen ander gront geleyt worden / behalven die / die geleyt is / welcke is Christus Jesus.

[3] Bij zijn poging tot verdediging van de kinderdoop stelt Calvijn o.a. dat bij de besnijdenis het teken voorafging aan de „betekenis", en dat dat dus ook bij de doop wel het geval mag zijn. „Voyla donc comme le signe precedoit sa verité. Si cela a esté licite autrefoys, et conforme à la raison, pourquoy est-ce que maintenant il seroit repugnant?" (in Contre les Anabaptistes, Opera VII, p. 61). De vooronderstelling, dat er tussen het

de Bijbel evenmin een eenheid, omdat een bepaald leerstuk zowel in het O.T. als in het N.T. te vinden was. Dit was meer de opvatting van Luther, die in de rechtvaardiging door het geloof alleen, het sola fide, het eigenlijke centrum van de theologie zag en in dat leerstuk ook de eenheid van de Bijbel probeerde te funderen. Wat daar niet geheel mee overeenstemde, zoals de Jacobusbrief, verklaarde hij dan ook tot tweederangs geschriften. Neen, voor Menno was de Bijbel een eenheid, omdat hij in zijn geheel, zij het op verschillende wijzen, op Jezus Christus wees, het O.T. op figuurlijke en profetische wijze, het N.T. op direkte wijze. Daarom moet de tekst van het O.T. altijd in het licht van Christus' Geest gelezen en verstaan worden. Daarom is Christus ook de vervulling en het einde van de wet en van al de op Hem wijzende ceremonieën van het O.T. De Munsterse Dopers verweet Menno, dat zij dit alles niet begrepen, zodat zij de teksten niet geestelijk verstonden maar letterlijk namen, en op die grond het nieuwe Jeruzalem met geweld wilden oprichten.[1] De Calvinisten verweet hij b.v., dat zij de teksten over de besnijdenis en over de beloften aan Abraham en zijn zaad, die zij gebruikten ter verdediging van de kinderdoop, niet geestelijk interpreteerden, maar letterlijk in een Nieuw-Testamentisch kader ter vergelijking overplaatsten.[2] Omgekeerd wilde *hij* juist de teksten uit het Níeuwe T. letterlijk nemen, voorzover zij niet duidelijk als beeldspraak bedoeld waren, en laakte hij het in zijn tegenstanders dat zij „het uitgedrukte platte bevel Christi" probeerden te omzeilen. De typische dialectische theologie van de oude dopers, die wij zowel bij Thomas Münzer, als bij Hans Denck en Melchior Hoffman aantreffen, en die er van uitgaat dat er in de Bijbel tal van tegenspraken staan, de zgn. Gegenschriften, die niet zonder meer mogen worden ontkend, maar juist in hun tegensprakigheid, in hun dialektische spanning, uitdrukking zijn van de Bijbelse waarheid, vinden wij ook, zij het niet zo opvallend, bij Menno Simons. Zowel wat de methode als ook wat de inhoud van

„autrefoys" van het O.T. en het „maintenant" van het N.T. geen verschil bestaat, is de hele grond van de calvinistische verdediging tegen de doperse argumenten.

Vgl. over de betekenis van deze abstrakte eenheid van het O.T. en N.T. ook Dr. G. C. Berkouwer in: Karl Barth en de Kinderdoop (Kampen 1947), o.a. blz. 65, 74, 84, 87, 89, 106 en 144, op welke laatste plaats hij ook de woorden van Oorthuys aanhaalt: wil men de kinderdoop omverwerpen „dan moet men eerst de wezenlijke eenheid van Oud- en Nieuw verbond breken".

Het ging de dopers echter niet om het verbreken van de eenheid van O.T. en N.T., maar om het gevestigd zijn van die eenheid in Christus alléén, en niet in een abstrakt openbaringsbegrip.

[1] Op. Omn. blz. 627a.

[2] Op. Omn. blz. 265 e.v.

zijn denken betreft, had hij veel uit de geschriften van Melchior Hoffman en van diens volgelingen geleerd.

Deze christocentrische bijbelinterpretatie, die dus geenszins biblicistisch of fundamentalistisch genoemd mag worden, was de grond van Menno's overige christologische opvattingen binnen het trinitarisch verband van zijn theologie. Maar het is omgekeerd ook zó, dat zijn leer over Christus weer steun gaf aan zijn exegetische methode. Vorm en inhoud van zijn theologie dragen en bevestigen elkander wederzijds en zijn in hun eenheid zulk een vaste grond van de zekerheid der waarheid van dit doopsgezinde geloof geweest, dat Menno en de zijnen de druk der vervolging konden verdragen en staande blijven.

Wat waren nu de hoofdzaken van zijn geloof in Christus? Het gaat hierbij allereerst om twee dingen, die voortvloeien uit één grondgedachte, nl. dat Jezus Christus een ongedeelde éénheid is. Dat betekende voor Menno nl. om te beginnen, dat het eeuwige Woord of de eeuwige Zoon Gods, die volgens Joh.1 in den beginne bij God was en die alle dingen geschapen heeft, dezelfde Jezus Christus is, die volgens Joh.1:14 is vlees geworden. De Christus der schepping is dezelfde als de Christus der verzoening. Er mag niet een kloof tussen beiden gemaakt worden. Alle mensen zijn door en in en tot Christus geschapen; daarom is de schepping in haar oorsprong goed en zijn allen ook ter zaligheid geschapen. Scherp wijst Menno daarom de calvinistische praedestinatieleer af[1], die de schepping buiten Christus om laat geschieden en aanneemt dat een deel der mensen reeds bij de schepping tot verlorenheid is voorbestemd. Het is duidelijk, dat het tegenwoordige verzet van sommige Calvinisten tegen de Barthiaanse afwijzing der oude praedestinatieleer zich ook vooral richten moet tegen Barths christologische verbinding van de leerstukken der schepping en der verzoening, volgens welke de genade van Christus alreeds bij de schepping tegenwoordig was en de zondeval meer een door de genade overkoepeld intermezzo wordt.

Het tweede hoofdpunt van Menno's leer aangaande Christus betreft de wijze der menswording. Jezus is de eeuwige Zoon Gods, die ín de tijd vlees geworden is. Er is misschien geen Bijbeltekst die zoveel door Menno wordt aangehaald als het woord van Joh.1:14, waar staat ,,Het Woord is vlees geworden''. Het is een typische leer, die hij in navolging van andere doperse vaderen voordraagt, en die

---

[1] Op. Omn. blz. 171a; 311a.

nergens zó, als door hem, is uitgewerkt en doordacht. Het Woord heeft niet vlees áángenomen, maar is zelf vlees gewórden. Jezus heeft zijn lichaam niet van Maria ontvangen, maar hij is zelf tot lichaam geworden en zo door Maria in het geloof en door de Heilige Geest ontvangen, zodat zij Hem verder op de natuurlijke wijze kon voeden en ter wereld brengen. De Heilige Geest heeft niet de plaats van de man bij Maria vervuld, zodat zij verder een natuurlijke vrouwelijke bijdrage tot de menswording heeft gegeven, zoals in de oude orthodoxe incarnatieleer min of meer de gedachte is. Evenals tegenwoordig Karl Barth dit doet, wees reeds Menno iedere positieve bijdrage van Maria aan de vleeswording af. Er heeft niet een soort huwelijk tussen God of de Heilige Geest en Maria plaats gehad.[1] Maria is niet een soort aanknopingspunt in het menselijk geslacht geweest voor de genade in Christus, zegt Barth;[2] neen, zij verhoudt zich tot de vleeswording, zoals het lege graf zich tot de opstanding verhoudt.[3] Tot deze radikale afwijzing van de R.K. Mariologie is noch de Lutherse, noch de Calvinistische theologie gekomen. Volgens Menno is Jezus in de volle en ware zin mens geworden, een hongerend en dorstend, een lijdend en sterfelijk mens, zoals hij steeds weer zegt. Ieder verwijt van een vervluchtiging van dit mens-zijn, iedere beschuldiging van docetisme of van Marcionitisme, welke hij evenals Barth te incasseren kreeg[4], wijst hij terug. Is bij de traditionele opvatting het gevaar niet groter, dat de eenheid van het ware God-zijn en het ware mens-zijn van Jezus tekort komt? Is daarbij het mens-zijn niet op een te uiterlijke wijze met het God-zijn verbonden? Menno richt zijn kritiek op Luthers leer van de communicatio idiomatum, de gemeenschap van menselijke en goddelijke eigenschappen, die de gebrokenheid in het God-en-menszijn in Christus tracht te overbruggen. Juist omdat het Menno bovenal om de éénheid van Christus te doen is, wijst hij ook de gedachte af, dat hij zou leren, dat de Zoon Gods zich zou veranderd hebben in een mens en dus zijn God-zijn zou hebben afgelegd. Wel is de vleeswording een verandering, maar toch niet van het wezen van het God-zijn. Ondanks de verandering is er tegelijkertijd een zichzelf gelijk blijven. Het is dus onjuist om zoals de dogmenhistoricus Loofs gedaan heeft[5], Menno Simons de

---

[1] Barth, Kirchl. Dogm. I, 2, S. 219; Menno: Op. Omn. blz. 315b.
[2] Barth, K.D. IV, 2, S. 48.
[3] Barth, K.D. I, 2, S. 195, 199. (Deze parallellisering wordt door H. Vogel in zijn: Gott in Christo, overgenomen, vgl. S. 647 aldaar.)
[4] Vgl. b.v. Calvijn in Contre les Anabaptistes, Opera VII, p. 103.
[5] Vgl. Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche 10, S. 262. (Art. Kenosis).

vader te noemen van de kenotische theologie, die op grond van de tekst van Phil.2 de nadruk legt op de zelfontlediging van God bij de menswording. Menno wijst een dergelijke kenotische christologie even bewust af als Barth het in onze dagen doet.[1]

Ik wil nu door één enkel citaat uit de vele daarvoor in aanmerking komende plaatsen de twee genoemde hoofdzaken van Menno's christologie met zijn eigen woorden weergeven. Het is genomen uit zijn boek Van het rechte Christen Geloove.[2] ,,Wij leeren ende gelooven / ende dat met kracht en gewelt der gantscher Schrift / als dat de geheele Christus Jezus van boven tot beneden / van binnen en van buyten / sienlijk ende onsienlijck / Godts eerst-geboorne ende eengeboorne eygen Sone is / het onbevindelijk eéuwige Woort daer alle dingen door geschapen zijn / de eerst-geboorne aller creatueren / een waerachtigh mensch/door des Almachtigen eeuwigen Vaders / eeuwige Geest ende sterker kracht / boven aller menschen begrijp ende wetenschap in Maria de reyne Jonkvrouwe gewórden / ons uit louter barmhertigheyt / ende genade van den Vader gesonden ende gegeven / dat uytgedrukte Beeldt des onsienlijcken Gods / ende dat schijnsel sijner heerlijckheyt.''

Al preekte hij er niet veel over, omdat hij wist dat dit voor vele gemeenteleden te moeilijke theologische vraagstukken waren, Menno heeft aan deze menswordingsleer, die ook in de verschillende oude Doopsgezinde belijdenissen is opgenomen[3], de allergrootste waarde gehecht. Zij was voor zijn theologie een articulus stantis et cadentis ecclesiae, een punt waarmee de gemeente staat of valt. Waarom was dat zo? Omdat ten eerste de verzoening voor onze zonden slechts kan plaats vinden uit genáde alleen en niet door medewerking van ons zondige menselijke geslacht, waar ook Maria deel aan had. Het leerstuk van de rechtvaardiging door het geloof alleen, dat door Menno in nog radicaler zin werd beaamd dan door Luther, steunde volgens hem op deze menswordingsleer. Ten tweede was Jezus alleen op deze grond te zien als de nieuwe Adam, de nieuwe mens,

---

[1] Op. Omn. blz. 594b; vgl. Barth, K.D. IV, 1, S. 196 ff.
[2] Op. Omn. blz. 79b–80a.
[3] Vgl. Belijdenis van Hans de Ries (1580) art. VII. De Confessie v. d. verenigde Hoogduitse en Friesche Gemeente van 1630 zegt kernachtig dat ,,het wesentlicke Woort, dat voor de grontlegginghe der Werelt in grooter klaerheyt by den Vader was / ... in dat Maeghdelicke Lichaem Mariae... ontfangen en geen Vleesch aengenomen / maer Vleesch geworden is / blijvende dat hij was / te weten: God ende Gods Sone / ende wordende dat hij niet en was / te weten: Mensch ende Menschen Sone / in dier voeghen / dat wy bekennen / dat dat Kindeken van Maria gedragen / ende tot Betlehem geboren...''

die ons aan zichzelf gelijk en gelijkvormig wil maken en daardoor onze levens wil vernieuwen en heiligen. Zo steunt ook het leerstuk van de heiligmaking des levens, van de bekering en de mogelijkheid der wedergeboorte, op deze leer der menswording. Alleen op deze wijze komen de béide leerstukken van de rechtvaardiging én van de heiliging in een gelijkwaardige dialektische verhouding naast elkaar te staan, zoals dat zowel in de oud-doperse als ook in de Barthiaanse theologie het geval is.

Alleen tegen de achtergrond dus van zijn christologische stelling, dat Jezus Christus de Nieuwe Mens, de tweede Adam is, kunnen Menno's twee kleine maar belangrijke geschriften over de Nieuwe Creatuur en over de Geestelijke Verrijzenisse goed verstaan worden. Het zijn twee krachtige vermaningen, die ons willen plaatsen voor de mogelijkheid van de wedergeboorte uit de Heilige Geest en de herschepping in Christus. Precies zoals Barth zijn soortgelijke brochure over „Die Wirklichkeit des neuen Menschen", begint Menno zijn geschrift over de geestelijke Verrijzenisse met de tekst van Eph.4:21 en volgende, waarin wij vermaand worden de oude mens af te leggen en de nieuwe mens aan te doen, „die naar de wil van God geschapen is in waarachtigheid en heiligheid". Deze tekst wordt dan even verder o.a. verbonden met de woorden uit 2 Cor.5: „Zo is dan wie in Christus is een nieuwe schepping: het oude is voorbij gegaan, zie het nieuwe is gekomen". Het gaat Menno niet om een betrekkelijke verbetering van het zedelijke leven, maar het gaat hem om een radikale vernieuwing van de gehele mens, om een eschatologisch gebeuren, om een beslissende wending in de existentie, die alleen mogelijk is in het geloof in Christus als de Nieuwe Mens, „die naar de wil van God geschapen is in waarachtigheid en heiligheid". Alleen in en door dit geloof worden wij bevrijd tot een nieuw leven, zo zegt Menno. Ik citeer uit het genoemde boekje: „Dit zijn die gene die met Christo der sonden gestorven / en recht verresen zijn / dit zijn die nieuwe geboren / dien macht gegeven is kinderen Gods te worden / dese zijn gekocht uyt alle tongen / uyt alle natien en volken. Dese hebben haar kleederen tot de bruyloft des Lams... Dese zijn de Geestelijke Bruyt Christi / zijn heylige Gemeente / en zijn Geestelijk Lichaem / vleesch van zijn vleesch/en gebeente van zijn gebeente".[1] Deze laatste woorden verwijzend naar de tekst Eph.5:31 zijn zeer belangrijk in de theologie van Menno. Zij zijn immers de tegenkant

[1] Op. Omn. blz. 183.

van zijn ontkenning, dat Jezus vlees van ons vlees zou zijn. In de wedergeboorte worden wij, dwz. de Gemeente, wél vlees van Zíjn vlees.

De Gemeente moet dus volgens Menno altijd een Gemeente van wedergeborenen zijn. Het gaat niet om een zedelijk leven zonder meer of op zichzelf, zoals latere Doopsgezinden in de 18e en 19e eeuw het wel gedacht hebben, maar het gaat om dié werken die direct uit het geloof in Christus voortvloeien. Een echte Gemeente van gelovigen moet daarom ook een zuivere Gemeente zonder vlek of rimpel trachten te zijn, zoals in het genoemde gedeelte van de Ephesebrief staat. Natuurlijk wist ook Menno wel, dat het noch aan de enkele gelovige, noch ook aan de Gemeente gegeven wordt om bij voortduring zo in het geloof te staan, dat ook voortdurend de levende gemeenschap met Christus en zijn gerechtigheid in stand blijft. Menno heeft geen overspannen ideeën over de Gemeente gehad, maar hij heeft ook niet uit kleingeloof het met de belofte der heiligmaking te licht willen nemen, zoals hij meende dat in de andere reformatorische kerken geschiedde. Daarom ook heeft hij, zij het soms met bezwaard gemoed, de ban gehanteerd, wanneer hij meende dat de Gemeente gevaar liep. Wij zullen in ieder geval op dit punt van de ban en mijding ernstige kritiek moeten laten horen; zij is volgens mijn mening niet een noodzákelijk organisch bestanddeel van zijn theologie, al laat zij er zich wel mee verenigen.[1] Wij kunnen wel begrijpen, dat het soms in de woelige tijd der reformatie nodig scheen zowel zedelijk als dogmatisch scherper grenzen aan de Gemeente te stellen, om haar voor heilloze verwarring te behoeden. Echter, de ban op grond van leer of leven wensen wij niet terug. Wel moeten wij ons bij deze herdenking ernstig afvragen, of wij de belofte der heiligmaking ernstig genoeg nemen en of wij als Doopsgezinde Gemeenten in geloof en leven onze roeping voldoende verstaan.

Nu wij over de grenzen der Gemeente spreken, zijn wij ook gekomen tot dát leerstuk, dat aan de buitenkant altijd de grens tegen de andere kerken schijnt te zijn, nl. de doop op belijdenis. Het zal na al het voorafgaande duidelijk zijn, dat de verbinding, die door de oude Dopers gelegd werd tussen het persoonlijk beleden geloof en de doop, niet zo maar een eigenaardigheid was, die op grond van een bepaalde afwijkende mening over de teksten die met de doop te maken hebben ontstaan was. De totale christocentrische bijbelbeschouwing, de

[1] Opmerkelijk is dat Menno de ban niet rekent onder de zgn. notae ecclesiae, die hij noemt op blz. 300b.

christologische grondgedachten, de werkelijkheid van de nieuwe mens in Christus, de Gemeente der wedergeborenen en de doop op belijdenis, die het teken is van de overgang uit het oude naar het nieuwe leven, dit alles vormt één organisch samenhangende theologie, waaruit geen enkel moment gemist kan worden. Wij behoeven op Menno's argumenten voor de volwassenendoop nu niet nader in te gaan, noch op hun overeenkomst met Barths argumenten daarvoor. Prof. Berkouwer heeft daar in zijn boek over Karl Barth en de kinderdoop reeds uitvoerig op gewezen.[1]

Wel wil ik hier nog even spreken over Menno's opvatting over de sacramentele tekenen van doop en avondmaal in het algeméén. Zoals vanzelf spreekt bij een strikt christocentrische theologie zien wij, dat Menno niet van genademíddelen wil weten. Het heil schuilt niet in de handelingen, de ceremonieën, zoals hij ze noemt, en ook niet in de elementen van water, brood en wijn; want deze alle zijn slechts tekenen die heenwijzen naar Christus; niet het signum, het teken, maar het significatum, het betekende, kruis en opstanding van Christus, schenkt ons het heil. Niet de middelen schenken ons de genade en het nieuwe leven, maar de Middelaar alleen.[2]

Ik wil hier mijn korte weergave van de theologie van Menno Simons beëindigen. Ik heb hiermee een bijdrage willen geven tot de dankbare en piëteitvolle herdenking van zijn 400-jarige sterfdag. Ik heb gezegd, dat een diepere bestudering van zijn geloofsleer voor onze Broederschap en voor onze tijd vruchtbaar kan zijn. Maar wij moeten als Doopsgezinden toch nooit vergeten, dat hij slechts één onzer vaderen is geweest, zij het de belangrijkste. Want er zijn vanaf het begin in onze Broederschap andere stromingen geweest. Naast de christocentrische stroming, waarvan Menno Simons en Dirk Philips de grootste vertegenwoordigers waren, zijn er ook altijd pneumatische stromingen in de Broederschap geweest, waarbij de Heilige Geest als de allesbemiddelende kracht Gods in het middelpunt stond. Deze hadden evenzeer kunnen leiden tot een bijbels geheel verantwoorde Doopsgezinde theologie. In de tekst: „De Heer nu is de Geest", die een tweezijdige betekenis heeft, ontmoeten beide mogelijkheden der theologie elkaar en wordt de grote dialektiek van Gods bemoeienis met de wereld openbaar.

---

[1] Reeds in 1939 heeft Ds. Frits Kuiper in enige artikelen in de Zondagsbode, Doopsgezind Weekblad, 52e Jaargang Nr. 22–25, naar aanleiding van Barths uiteenzettingen over de doop bij zijn optreden in de Utrechtse Universiteit, op de overeenstemming daarvan met Menno's opvattingen gewezen.

[2] Vgl. b.v. Op. Omn. blz. 14 e.v.

Wanneer wij ons in ons geloof stellen in de eenheid van deze dubbele beweging van Gods Woord en Geest, dan zullen wij ook het grote erfgoed der vaderen op de juiste wijze verwerken.

Zo wil ik bij deze herdenking van Menno Simons' sterfdag de bede uitspreken, dat onze Gemeenten en onze Broederschap mogen opgebouwd worden tot een woning, die vast gegrond is op het enige Fundament en die open is voor het waaien van de Heilige Geest, die ons in alle waarheid leiden zal.

HET TERREIN DER PRAKTISCHE THEOLOGIE

DOOR

M. H. BOLKESTEIN

Zeist

I

De meest eenvoudige indeling der theologische encyclopaedie, die de samenhang en tevens het onderscheid der theologische vakken aangeeft, is wel die, welke Karl Barth meermalen heeft gegeven, een indeling in drie delen, namelijk in exegetische, dogmatische en praktische theologie. In zijn Kirchliche Dogmatik heeft Barth een zeer compacte formulering.[1] Hij gaat er van uit, dat de kerk spreekt over God. Er is haar een zeer eigensoortig spreken over God opgedragen. De theologie nu komt te voorschijn, als de kerk dit spreken over God aan een „Selbstprüfung'' onderwerpt. Theologie stelt de vraag naar de rechtmatigheid van haar spreken over God, de vraag naar de overeenstemming van dit spreken over God met het Woord, dat God Zelf gesproken heeft, met Jezus Christus. Komt het spreken van de kerk „von ihm her''? Leidt het „zu ihm hin''? Is het „ihm gemäsz''? Deze drie vragen kunnen en mogen niet van elkaar geïsoleerd worden. En toch moet elk van hen apart en zelfstandig gesteld worden. „So ist Theologie als biblische Theologie die Frage nach der Begründung, als praktische Theologie die Frage nach der Begründung, als praktische Theologie die Frage nach dem Ziel, als dogmatische Theologie die Frage nach dem Inhalt der der Kirche eigentümliche Rede''.

In meer populaire vorm en dus breder komt deze driedeling terug in zijn Dogmatik im Grundrisz, aldus[2]: „Es gibt in der Theologie die Frage nach der Quelle, nach dem Woher des Wortes, und die Antwort auf diese erste Frage wird immer wieder zu geben sein in jener Disziplin, die wir Exegese nennen. Auf der anderen Seite aber erhebt sich auch die Frage nach dem Wie, nach der Form und Gestalt der Verkündigung, die der Kirche aufgetragen ist, und dort befinden wir uns auf dem Felde dessen, was man die praktische Theologie nennt. Genau in der Mitte zwischen Exegese und praktischer Theologie steht die Dogmatik oder umfassender ausgedrückt: die syste-

[1] K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, 1932, I, 1, 3.
[2] K. Barth, Dogmatik im Grundrisz, 1947, 12 f.

matische Theologie. In der Dogmatik fragen wir nicht: Woher stammt – und nicht: Wie gestaltet sich die kirchliche Verkündigung, sondern in der Dogmatik fragen wir: Was haben wir zu denken und zu sagen?".

Het voordeel van deze indeling is, dat ze helder is. Maar vooral, dat op deze wijze zowel de exegetische als de dogmatische als ook de praktische theologie voluit als theologie worden gezien. In elk dezer drie onderdelen der theologie gaat het om noodzakelijke en wezenlijke vragen. Exegetische, dogmatische en praktische theologie behoren alle drie even wezenlijk tot de theologische encyclopaedie.[1] Ook de praktische theologie. Zij is niet de assepoester der theologie. Zij stelt de theologische vraag op een andere wijze als de exegetische en de dogmatische theologie, maar even legitiem en even wetenschappelijk. Het gaat in de praktische theologie om meer en om iets anders dan om een aantal raadgevingen voor de praktijk van het ambt. Daaruit is de praktische theologie wel ontstaan. Uit raadgevingen voor de praktijk der liturgie. Later uit raadgevingen voor de prediking. Schleiermacher heeft aan de praktische theologie een wijder terrein gegeven door de kerk en niet de enkele persoon van de ambtsdrager tot haar object te maken. Desniettemin is ook hem de opname van de praktische theologie in de echte wetenschap der theologie niet gelukt. Hij sprak wel van de praktische theologie als de kroon, d.w.z. de laatste fase van de theologische studie, maar hield haar als „Kunstlehre und Technik des Kirchenregiments zum Zwecke der Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche" toch buiten de wetenschappelijke theologie.

De praktische theologie is bezig, zich te ontworstelen aan de schematiek, die aan Schleiermachers inzicht ten grondslag ligt. A. D. Müller bijvoorbeeld definieert praktische theologie als „die theologische Lehre von der richtigen Verwirklichung des Reiches Gottes in der Kirche und durch die Kirche in der Welt".[2] Hij grijpt met deze omschrijving op beslissende wijze uit boven vele voorafgaande definities. O. Haendler wijst eveneens de mening af, dat praktische theologie de theorie van de praktijk zou zijn. Hij noemt haar „Struk-

---

[1] Van de kerkgeschiedenis als theologisch vak zegt Barth in 1932, dat zij niet een antwoord geeft op een zelfstandig te stellen vraag in zake het spreken over God; zij is niet als een zelfstandige theologische discipline op te vatten. In 1947 kent hij haar een encyclopaedische taak toe. „Ihre Ehre ist die besondere, dasz sie gleichsam überall auf dem Plan sein und darum auch im christlichen Unterricht ihren Ort haben musz."

[2] A. D. Müller, Grundrisz der Praktischen Theologie, 1950, 13. Deze definitie komt dicht in de buurt van die, welke hijzelf eens gegeven heeft van de ethiek: „wissenschaftliche Lehre vom evangelischen Weg der Verwirklichung des Guten", Ethik, 1937, 19.

turtheologie der gegenwärtige Kirche".[1] Hij licht dit toe door een scherpe scheiding te maken tussen de taak der universitaire praktische theologie en die van een seminarie: „In der Praktischen Theologie lernt man nicht einfach, „wie" man es „macht" – obwohl das auch dabei vorkommt (aber dafür ist vor allem das Predigerseminar zuständig und noch mehr das Vikariat) – sondern man lernt das Wesen und die Lebensgesetze der Kirche verstehen, an der man verantwortlich mitarbeitet und in der man steht und lebt".[2] Wanneer ook de praktische theologie zo volledig deel heeft aan de echt theologische vraagstelling, hoeft men niet meer te klagen over de „Stellunglosigkeit" van de praktische theologie (L. Fendt). Zij wordt dan niet langer aangezien als het ongewenste nakomertje in de theologische encyclopaedie (O. Haendler). De definitie van K. Barth houdt de volledige erkenning van de praktische theologie als echt theologisch vak in. Wij noteren dit dankbaar.

Er is echter tegen Barth's definitie wel iets in te brengen. In deze definitie draait alles om het begrip „Rede" of woord. Men dient zich hier af te vragen, of aan de kerk alleen „Rede von Gott" is opgedragen. Omvat de gehoorzaamheid, waartoe de kerk geroepen is, niet veel meer? Bestrijkt de dienst, die aan de kerk is opgedragen, niet een veel wijder terrein dan alleen dat van het wóórd? Is het daarom niet beter, de taak van de praktische theologie te omschrijven met behulp van het woord dienst, of gehoorzaamheid. Dan kan men de praktische theologie noemen de toetsing van de betoonde gehoorzaamheid van de kerk aan haar opdracht. Of: de critische bezinning op de vorm van de dienst, waartoe de kerk geroepen is.

Wanneer men de definitie van Barth streng doorvoert, kan men als het enige vak der praktische theologie de homiletiek beschouwen. In dat vak gaat het werkelijk om de „Rede von Gott" in de letterlijke zin, om het gepredikte wóórd. Wij vinden een dergelijke opvatting van de praktische theologie inderdaad in een al vrij oud artikel van Barth's vriend, Ed. Thurneysen. Ook deze verdeelt de theologie in drie delen en stemt daarbij vrijwel geheel overeen met Barth. Theologie is volgens hem allereerst exegese. Verder: systematische theologie ofwel dogmatiek. En in de derde plaats... homiletiek![3] Alle andere vakken der praktische theologie zijn voor hem dus aspec-

[1] O. Haendler, Grundrisz der Praktischen Theologie, 1957, 1.

[1] O. Haendler, a.a.O., 13.

[1] E. Thurneysen, Die Aufgabe der Theologie, in de bundel: Das Wort Gottes und die Kirche, 1927, 226–230.

ten van de homiletiek. Of ze bestaan niet voor hem. In zijn uitgebreide studie over de zielzorg van veel later datum merken wij toch nog iets van deze beperkte opvatting van de praktische theologie. Thurneysen schrijft daar, dat we in de praktische theologie staan voor het „Problem der Predigt im weitesten Sinne".[1] Zielzorg wordt dan prediking voor de enkeling, „Ausrichtung des Wortes Gottes an den Einzelnen."

Het veld van de praktische theologie wordt, zo gezien, toch wel heel nauw. Naast de homiletiek kunnen de andere onderdelen nauwelijks een bestaansmogelijkheid krijgen. Het kan er de schijn van hebben, dat de kerk alleen maar de opdracht heeft, te preken. Die opdracht heeft ze stellig, maar dan als onderdeel van een meer omvattende taak: getuige en representant te zijn van het Rijk Gods, dat in Jezus Christus verzoenend gekomen is en dat zegevierend en herscheppend komt. In dit licht komen begrippen als gemeenschap en dienst op. Niet tegenover, maar naast dat van het wóórd. Wil men aan de gesproken verkondiging van het Woord de centrale plaats geven, dan moet men spreken van concentrische cirkels, die rondom dit middelpunt liggen en niet verwaarloosd mogen worden. In ieder geval: naast, eventueel rondom de homiletiek kunnen andere vakken als onderdelen der praktische theologie erkend worden.

II

Tot de vaste bestanddelen der praktische theologie behoren de homiletiek, de liturgiek, de catechetiek en de zielzorg. Men kan dit schema al lang nagaan in de opzet der praktische theologie.[2] Overigens bestaat er onzekerheid over de vraag, welke vakken wel en welke niet tot het terrein der praktische theologie behoren. Ik meen, dat de praktische theologie in onze tijd voor de noodzaak staat, zich aan het oude schema te ontworstelen en naar nieuwe vormen te zoeken, die het haar mogelijk maken, in te gaan op de gehoorzaamheid, die de kerk in onze tijd heeft te bewijzen aan haar opdracht.[3]

Een eerste onzekerheid doet zich voor bij de vraag, of het vak kerkrecht thuis hoort in de praktische theologie. Wij vinden het daar behandeld bijvoorbeeld in de Grundrisz van Fendt[4], Müller[5] en

[1] E. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, 1946, 10, vgl. ook de uitspraak: „Seelsorge ist eine Ausweitung und Verlängerung der Verkündigung", S. 135.

[2] L. G. Wagenaar bericht, dat het schema werd ingevoerd door F. B. Köster in 1827, Over een Amerikaanse Wijze van Pastoraat, 1959, 119.

[3] In deze zin uitte zich ook J. H. van Beusekom, Ned. Theol. Tijdschr. 13e jaarg. 391.

[4] L. Fendt, Grundrisz der Praktischen Theologie. 1949², III, 51ff.

[5] A. D. Müller, Grundrisz der Praktischen Theologie, 67ff.

Haendler[1] om nu alleen maar de nieuwere handboeken te noemen. Inderdaad heeft het kerkrecht kanten, die grenzen aan de praktische theologie. Het kerkrecht stippelt het kader uit, waarbinnen de praktijk van het kerkelijk leven zich afspeelt. Aan de praktische theologie liggen bepaalde visies over de kerk, het ambt, de gemeente en het Rijk Gods ten grondslag, die in het kerkrecht leiden tot een orde, die voor de praktijk van het ambt en het leven der gemeente van grote invloed is.

Het lijkt echter niet goed, het kerkrecht op te nemen onder de vakken der praktische theologie. A. Kuyper onderscheidde kerkrecht en kybernetiek. De laatste als de ,,kunsttheorie van de regeering der Kerk'' plaatste hij in de praktische theologie. Het kerkrecht echter, ,,door deze kunsttheorie als reeds bestaande ondersteld'' rekende hij tot de ecclesiologie.[2] Hij ziet een zeer nauw verband tussen het kerkrecht en het dogma, zo nauw, dat het kerkrecht zelf tot een stuk der dogmatiek wordt. Ook G. van der Leeuw beschouwde het kerkrecht niet als een ,,practische'' wetenschap, maar als een dogmatische. ,,Kerkrecht berust op Kerkorde en Kerkorde op het Dogma''. Als theologica politica gaat het kerkrecht vooraf aan en ligt het ten grondslag aan de praktische theologie, die van der Leeuw ,,leer van den dienst'' noemde.[3] K. Barth tenslotte neemt het kerkrecht op in zijn dogmatiek. In de band der Kirchliche Dogmatik, waarin de verzoening als heiliging aan de orde komt, komt ook het kerkrecht voor. Het is de Heilige Geest, die de gemeente bouwt, opbouwt als het lichaam van Christus. Hij ordent haar ook als de gemeenschap der heiligen. Onder het gezichtspunt van de ,,Ordnung der Gemeinde'' vormt het kerkrecht dus een onderdeel der dogmatiek.[4] Dat wil zeggen: het kerkrecht naar zijn principiële kant. Barth onderscheidt het ,,Grundrecht'' der kerk, dat nauw samenhangt met het christocratische karakter van de kerk, en het bijzondere kerkrecht, zoals dat zich in de concrete situatie, waarin een kerk zich bevindt, ontwikkelt. Dat laatste is de naar de praktijk gekeerde kant van het kerkrecht.[5]

Ik meen, dat er grond voor is, het kerkrecht buiten het veld van

---

[1] O. Haendler, a.a.O., 43ff.
[2] A. Kuyper, Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid, 1894, III, 231 v.v.
[3] G. van der Leeuw, Inleiding tot de Theologie, 1935, 202 v.v.
[4] K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, 1955, IV, 2, 765ff.
[5] Th. L. Haitjema ziet het kerkrecht liggen in het grensgebied tussen de historische en de systematische vakken. Zie zijn artikel over het kerkrecht in H. van Oyen e.a. Inleiding tot de Theologische Studie, 1946, 151 en: Nederlands Hervormd Kerkrecht, 1951, 13.

de praktische theologie te houden. Het behoort meer tot de vooronderstellingen van de praktische theologie dan tot haar inhoud. Toch ontstaat een lacune bij het elimineren van het kerkrecht uit de praktische theologie. Bij de behandeling van het kerkrecht kon sprake zijn van dingen, die als zodanig niet aan de orde komen bij de homiletiek, de liturgiek, de catechetiek en de zielzorg: de verhouding van ambt en gemeente, het functioneren van het presbyteraat en het diaconaat enz. Deze vragen zouden vanuit het kerkrecht aan de orde gesteld kunnen worden, althans naar hun principiële kant. Valt deze mogelijkheid weg, dan ontstaat een lacune, die op de een of andere manier moet worden opgevuld.

Het is in principe denkbaar, dat de zielzorg plaats zou bieden aan de vragen, die ik zo juist noemde. De grenzen van het vak zielzorg zijn namelijk niet duidelijk. Wat is het terrein van de zielzorg? Het begrip ziel in de samenstelling ziel-zorg levert moeilijkheden op. Men kan op griekse wijze de ziel in tegenstelling tot het lichaam zien. Men kan het begrip ziel individualistisch interpreteren. De meeste studies over zielzorg lijden aan het euvel, dat zij sterk individualistisch gericht zijn. Vrijwel alle definities van wat zielzorg is, zijn varianten van een zelfde thema: „Seelsorge ist die Verkündigung des Wortes Gottes an den einzelnen''.[1] De categorie van de enkeling speelt in vrijwel elke definitie van zielzorg een beslissende rol. Dat wordt dan ook heel duidelijk zichtbaar in het terrein, dat de zielzorg bestrijkt. De problemen van de mens als enkeling leveren het schema voor de differentiatie in de zielzorg op. Haendler onderscheidt Sachprobleme, Personprobleme en Situationsprobleme.[2] Trillhaas[3], Brillenburg Wurth[4] geven een niet zo heldere indeling en komen er stellig niet boven uit. Heel sterk ingesteld op de mens als enkeling is de Zielzorg van Roscam Abbing.[5]

Hier en daar zien wij een verzet tegen deze individualistische instelling van de zielzorg, zonder dat dit verzet een duidelijke uitwerking heeft. We lezen bij Trillhaas, dat de zielzorg zich tot de enkeling richt om hem voor het isolement te bewaren „indem sie ihm zur Gemeinschaft mit Gott und zum Einbau in die Gemeinde verhilft''.[6] Wij lezen bij Müller, dat zielzorg is „die in der Nachfolge Christi

---

[1] H. Asmussen, Die Seelsorge, 1934, 15.
[2] O. Haendler, a.a.O., 334ff.
[3] W. Trillhaas, Der Dienst am Menschen, 1958, 130 v.v.
[4] G. Brillenburg Wurth, Christelijke Zielszorg, 1955, 172 v.v.
[5] P. J. Roscam Abbing, Zielzorg, 1955.
[6] W. Trillhaas, a.a.O., 72 f.

begründete Glaubens- und Lebenshilfe, die dem einzelnen zu persönlicher Erfüllung, zur Eingliederung in den Leib Christi und zur Bewährung in allen Fragen der Weltdeutung und Weltordnung verhelfen will".[1] En wij lezen bij Brillenburg Wurth een uitdrukkelijk protest tegen het individualisme in de zielzorg. Hij stelt de geméénte voor als voorwerp van zielzorg.[2] Maar bij al deze auteurs komt het toch niet tot een duidelijke vormgeving van dit gemeentelijke aspect. De gemeente als zodanig blijft buiten het gezichtsveld van de leer van de zielzorg.

Dat lijkt mij een manco. Wij worden gedwongen, dit manco op te heffen, als wij in plaats van over zielzorg zouden spreken over pastoraat. De term pastoraat drukt veel beter uit, wat wij op het oog moeten hebben dan zielzorg.[3] Het beeld van de herder, zoals het vooral in het Nieuwe Testament gebruikt wordt, heeft minstens vier aspecten, die van betekenis zijn voor het pastoraat in de gemeente: 1°. de herder gaat persoonlijk om met hen, die als schapen aan hem zijn toevertrouwd. Hij geeft aan elk van hen persoonlijke zorg. Hij neemt ieder van hen ernstig; 2°. de herder wijdt zich in het bijzonder aan de verlorenen, de bedreigden. 3°. de herder verleent hulp over de hele linie van het mens-zijn. Zijn hulp ligt evenzeer op lichamelijk terrein als op geestelijk terrein. Zijn hulp is een blijk van het Koninkrijk, dat doorbreekt; 4°. de herder brengt zijn schaap terug tot de kudde. Hij hergeeft het zijn plaats in het grote geheel van de kudde en leidt deze kudde als geheel. Dat wil dus zeggen: herderlijke zorg richt zich ook op de gemeente als geheel. En voor zover ze zich richt op de mens als enkeling, wil ze hem brengen tot een leven in en met de gemeente. Het is vooral dit vierde gezichtspunt, dat te kort komt. Wellicht zou het gebruik van het woord pastoraat minder aanleiding geven aan het individualisme dan dat van het woord zielzorg.[4]

Willen wij ernst maken met dit gemeentelijke gezichtspunt, dan zal in de theologie van het pastoraat een leer van de kudde, d.w.z. een leer van de gemeente, thuis horen. Een dergelijke leer komen wij echter zelden tegen in een praktische theologie. Hier wreekt zich de ontstaansgeschiedenis van de praktische theologie. Zij is ontstaan uit raadgevingen voor de praktijk van de ambtsverrichtingen.

---

[1] A. D. Müller, a.a.O. 289.
[2] G. Brillenburg Wurth, a.w. 120 v.v.
[3] Voor critiek op de term zielzorg zie ook L. G. Wagenaar, a.w. 108 v.v.
[4] Velen gebruiken de termen „zielzorg" en „pastoraat", e.v. „poimeniek" op oncritische wijze promiscue, b.v. A. D. Müller, a.a.O. 278ff. en O. Haendler, a.a.O. 309ff.

Zij zal de enge grenzen daarvan radicaal moeten doorbreken en ruimte moeten bieden voor een leer van de gemeente. Het hoort tot de taak der praktische theologie, een bezinning te geven op de taak en de plaats van de geméénte.

Ik zinspeelde er al op, dat onder het hoofd kerkrecht soms grondlijnen voor een dergelijke leer getrokken werden. Maar meer dan grondlijnen in het kader van rechtsbepalingen vinden wij meestal niet. E. Thurneysen, wiens leer van de zielzorg wel draait om de categorie van de enkeling, spreekt toch duidelijk uit, dat hij zijn studie in gedachten geflankeerd ziet door een ,,Gemeindelehre, die Lehre von der Funktion der Gemeinde, vom ihrem Aufbau und Ausbau''.[1] Hij heeft een dergelijke leer van de gemeente wel niet geschreven, maar acht haar nodig. Dit maakt een verwijt van individualisme aan zijn adres toch onbillijk. F. Niebergall ruimt in zijn opzet van de praktische theologie plaats in voor een aantal paragrafen over ,,Gemeindearbeit'', in aansluiting aan de behandeling der zielzorg. Jeugdwerk, mannen- en vrouwenwerk komt daar ter sprake. De gemeente als gemeenschap komt in het zicht. Dit alles slechts in kort bestek. Maar toch als bruikbaar element voor een bredere uitwerking.[2] E. Pfennigsdorf laat in zijn handboek voor de praktische theologie zijn behandeling van de zielzorg overgaan in een bespreking van de ,,Gemeindepflege''. In de paragraaf, die daaraan gewijd is, spreekt hij over de gemeente, zoals ze leeft buiten de kerkdienst, over de ,,Kerngemeinde'' en de ,,Arbeitsgemeinde'' en over het diaconaat.[3] Het blijft bij een kort en zeer summier paragraafje. Maar het wijst toch in een goede richting.

In meer dan één handboek voor de praktische theologie wordt plaats ingeruimd aan de behandeling van het diaconaat. M. Schian bijvoorbeeld besteedt aan de bespreking van het diaconaat veel ruimte.[4] Evenzo J. Steinbeck.[5] Haendler deelt mee, dat A. D. Müller in de Lizenzausgabe van zijn Grundrisz, die verscheen in Berlijn 1954, verklaard heeft, de theologie van het diaconaat als een zelfstandig onderdeel der praktische theologie te willen beschouwen.[6]

---

[1] E. Thurneysen, a.a.O. 12. L. G. Wagenaar verwijt aan Thurneysen dus ten onrechte, dat deze „het traditionele schema van vakken of afdelingen (Disziplinen) van de Practische Theologie" onderstelt als „het enig mogelijke", a.w. 119.

[2] F. Niebergall, Praktische Theologie, II, 1919, 435ff.

[3] E. Pfennigsdorf, Praktische Theologie, 1930, II, 664 f.f.

[4] M. Schian ,Grundrisz der Praktischen Theologie, 1934[3], 322 f.f.

[5] J. Steinbeck, System der praktischen Theologie, II, 1932, 256 f.f.

[6] O. Haendler, a.a.O., 22, 66. Het boek van Haendler heeft in de Sammlung Töpelmann in 1957 dat van Schian vervangen. In tegenstelling tot Schian wijdt Haendler

Dat is stellig een stap in de goede richting, maar bevredigend is dit niet. Het diaconaat blijft op deze wijze te veel op zich zelf staan. Het krijgt geen organische plaats in een groter geheel. Komt het echter tot ontwikkeling van een leer van de gemeente binnen het raam van de praktische theologie, dan is daar de organische plaats voor een theologie van het diaconaat. Het diaconaat is een wijze, of wil men: de wijze van het bestaan van de gemeente van Jezus Christus. Tot dienst is zij geroepen. Bezint men zich op de roeping van de gemeente, dan dringt zich vanzelf het diaconaat aan ons op.

Maar een gemeenteleer omvat veel meer. Wij kunnen in de eerste plaats denken aan de zielzorg, zoals die in breder verband plaats vindt, aan het huisbezoek, waar immers behalve aan de enkeling, ook aan het gezin aandacht wordt besteed. De vraag naar de vormgeving van het geloof en de dienst van God in het gezin kan daarbij aan de orde komen.

Het huisbezoek kan geschieden in de vorm van groot-huisbezoek. Dat brengt de hele problematiek van de gemeente als gemeenschap aan de orde. De gemeente-vormende betekenis van groot-huisbezoek, van gemeenteavond en kring enz., roepen om bezinning in onze tijd. We komen dan al heel gauw in de buurt van de grote vragen rondom de gemeente als parochie. Of is de paraparochie in de snel veranderende maatschappij de aangewezen vorm van het gemeente-zijn? Over deze materie bezitten wij vele verspreide opstellen en opmerkingen. De bezinning op het principe en op de practijk behoort in een groter verband thuis, in een leer van de gemeente.

Een andere kring van vragen, die met de vorige nauw verwant is: de vraag naar de verhouding van het bijzondere ambt en het ambt van het gemeentelid. De theologie van de leek, die op zo indringende wijze aan de orde gesteld is, ten onzent door Prof. Kraemer en in Duitsland b.v. door Ernst zur Nieden.[1] Deze vragen nemen in de gangbare handboeken voor de praktische theologie geen of weinig ruimte in. Zij komen meestal slechts aan de orde naar hun kerkrechtelijke kant, nauwelijks naar hun principiële en hoogst zelden naar hun praktische kant.

In verband met deze laatste vraag zal tot een leer van de gemeente

---

maar een minimum aantal bladzijden aan het diaconaat en geeft er niet meer dan een terloopse behandeling aan. Het is merkwaardig, dat G. van der Leeuw, die de gehele praktische theologie de „leer van den Dienst" noemde, geen aparte plaats toekende aan de theologie van het diaconaat, a.w. 207 v.v.

[1] H. Kraemer, Het vergeten Ambt, 1960; E. zur Nieden, Die Gemeinde nach dem Gottesdienst, 1955.

ook behoren een bezinning op de vorming van het gemeentelid. Eventueel in de ,,aufgegliederte Gemeinde'' (zur Nieden), dus in het verband van het jeugdwerk, het mannen- en vrouwenwerk. In een leer van de gemeente vindt het jeugdwerk zijn plaats, het bejaardenwerk, enz.

Op de achtergrond van al deze vragen staat de vraag, die van principiële aard is, maar evenzeer van praktische betekenis, de vraag naar de volkskerk of de vrije kerk, de vraag naar de kerngemeente, de vraag naar de secte en de sectoïde bewegingen.

Het lijkt mij vruchtbaar, al deze vragen op te nemen onder één hoofd: de leer der gemeente. Dan pas krijgt ook het diaconaat een organische plaats in de praktische theologie. Dan pas wordt een grote samenhang zichtbaar. Iedere incidentele benadering wordt voorkomen door het scheppen van een nieuw en wijd kader. Tot dienst is de gemeente als geheel geroepen. Tot velerlei dienst. Allerlei elementen, die vroeger in een dakloze leer van de inwendige zending werden behandeld, kunnen in een leer van de gemeente, die ook het diakonaat omvat, worden ondergebracht.

Het is denkbaar, nog meer stof onder te brengen in een leer van de gemeente. Ik denk aan hele functionering van de kerkeraad in de gemeente, aan het presbyteraat, aan de tucht. Het gaat mij in dit verband echter niet om volledigheid, maar om het scheppen van de mogelijkheid van een leer der gemeente.

Men kan deze stof beschouwen als een onderdeel van het pastoraat. Via het begrip pastoraat zijn wij in deze richting gaan zien en is ons de gemeente naast de enkeling interessant geworden. Het bereik van een leer der gemeente echter is zo ruim en veel omvattend, dat het beter lijkt, haar tot een min of meer zelfstandig onderdeel der praktische theologie te maken.

De naam, die men aan dit onderdeel der praktische theologie moet geven, is niet zo belangrijk. Ik heb wel eens gedacht aan de naam: kybernetiek. Deze term komt bij Kuyper voor in onmiddellijk verband met de poemeniek. Kuyper verstaat er dan onder ,,het studievak, dat onderzoek doet naar de beste wijze om de regering der Kerk door de ambtsdragers te laten uitoefenen.''[1] Bij A. D. Müller komt de term kybernetiek voor om een theologie van het ambt en de bezinning op de orde in de kerk aan te duiden.[2] In beide gevallen een

[1] A. Kuyper, a.w. III 530.

[2] A. D. Müller, a.a.O., 67 f.f. Op dezelfde wijze ook bij E. Chr. Achelis, Praktische Theologie 1891, II, 451.

terrein, dat enger is dan ik bedoel met een leer der gemeente. Misschien is daarom de term „leer der gemeente" nog wel de beste.

Wanneer wij de praktische theologie opvatten als die tak van de theologische wetenschap, waarin wij zoeken naar de betoonde gehoorzaamheid van de kerk aan haar roeping, dan past daarin ontegenzeggelijk een dergelijke leer der gemeente.

III

Ook met de opname van een leer der gemeente is de praktische theologie nog niet volledig. Daarvan geven vele overzichten al blijk. Wij merken namelijk het bestaan van een groep vakken op, die wij nog niet hebben genoemd. Van Oosterzee behandelt, zij het in een aanhangsel, de „werkzaamheid buiten de kring der eigen gemeente" Daaronder valt bij hem de halieutiek en de apologetiek.[1] Doedes heeft in zijn Encyclopeadie deze vakken niet in een aanhangsel, maar als onderdeel der praktische theologie legitiem opgenomen als exoterisch-praktische theologie.[2] In vele handboeken vinden wij vakken als apologetiek, polemiek, elenctiek, halieutiek, evangelistiek, opgenomen.

Wanneer wij praktische theologie omschrijven als het zoeken naar de rechte gehoorzaamheid van de gemeente van Christus aan haar opdracht, dan ressorteert stellig de theologie van het apostolaat onder haar. Iets van deze theologie van het apostolaat werd telkens bedoeld in de verschillende geciteerde termen. Zij betekenen echter reeds een bepaalde methode. Het gaat ons hier slechts om encyclopaedische vragen.

G. Warneck heeft in zijn tijd gepleit voor de opname van de zendingswetenschap in de praktische theologie. Hij meende, dat de bijbelse fundering van de zending tot de exegetische theologie behoorde en dat de zendingsgeschiedenis tot de historische theologie gerekend moest worden. Maar de eigenlijke zendingsleer viel, volgens hem, binnen het raam van de praktische theologie, die hij de meest natuurlijke plaats voor de zendingsleer noemde.[3] A. Kuyper plaatste de zendingswetenschap als prosthetiek in de ambtelijke vakken, in de diaconiologische groep, waar ook J. H. Bavinck haar

[1] J. J. van Oosterzee, Practische Theologie, 1878, II, 320 v.v.
[2] J. I. Doedes, Encyclopedie der christelijke Theologie, 1883^2, 246.
[3] G. Warneck eerst in zijn programmatische artikel Das Studium der Mission auf der Universität, 1877, later uitgewerkt in zijn Evangelische Missionslehre, 1892, I, 34 f.f.

plaatst, al neemt hij haar niet op, zoals Kuyper deed, onder de didaskalische groep.[1] Zending is, volgens Bavinck, wel dienst des Woords, maar dat zo omvattend, dat de zendingsleer niet kan worden ondergebracht onder de didaskalische vakken zonder meer. W. Holsten verzet zich tegen de toewijzing van de theologie van het apostolaat aan de praktische theologie. Hij meent, dat het „unbegründet" is, de theologie van het apostolaat daar onder te brengen. Hij zelf zoekt voor haar een plaats in de systematische theologie.[2] Ik kan deze redenering niet meemaken. Berust zij nog op de misvatting, dat praktische theologie slechts een techniek bijbrengt en niet de echt theologische waarheidsvraag durft te stellen? Het gaat in de theologie van het apostolaat toch om de roeping bij uitstek, die de kerk ontvangen heeft? De vraag naar de rechte gehoorzaamheid, naar de met de roeping overeenkomende vormen en gestalten mag niet aan de praktische theologie worden onttrokken. Zij hoort daar gesteld te worden. En juist daar, waar de homiletiek de prediking der kerk aan een onderzoek onderwerpt, waar de catechetiek en het pastoraat aan de orde komen, waar tenslotte een leer van de gemeente in haar leven en werken een plaats vindt. Al de onderdelen van de praktische theologie hebben een apostolaire toespitsing nodig. De theologie van het apostolaat stelt nog een keer en nu op een heel nieuwe manier de vraag naar de rechte gehoorzaamheid, waartoe de kerk geroepen is, aan de orde.

Wij spreken in dit verband liever van apostolaat dan van zending, omdat op deze wijze o.m. het verschil tussen evangelisatie en uitwendige zending wordt herleid tot een secundaire kwestie. Het gaat in de theologie van het apostolaat om de vraag, hoe de kerk aan haar roeping trouw kan zijn in deze wereld.

Men kan op verschillende manieren de theologie van het apostolaat een plaats geven in de praktische theologie. Men kan haar beschouwen als een onderdeel der homiletiek. In deze lijn ging het denken van Kuyper enigszins. Juist daartegen heeft Bavinck bezwaar. En terecht. Apostolaat is meer, breder dan alleen prediking. Men kan het apostolaat opnemen onder het pastoraat. G. van der Leeuw heeft dat gedaan: het gaat om schapen, die van deze stal zijn en ook om schapen, die nog niet van deze stal zijn.[3] In zijn schema

---

[1] A. Kuyper, a.w. III, 519; J. H. Bavinck, Inleiding in de Zendingswetenschap, 1954, 13 v.

[2] W. Holsten, Das Kerugma und der Mensch, 1953, 28.

[3] G. van der Leeuw, a.w. 214.

der theologie krijgt dan het apostolaat geen eigen plaats. Het lijkt mij niet juist, het apostolaat als een aanhangsel, een bijzonder geval van de homiletiek of het pastoraat op te nemen. De theologie van het apostolaat verdient een eigen plaats.

De verschillende onderdelen van de praktische theologie hebben elkaar nodig. De homiletiek, de liturgiek, de catechetiek en het pastoraat met de gemeente-leer kunnen niet buiten de voortdurende aanwezigheid van de theologie van het apostolaat. Zonder haar aanwezigheid zouden zij in eenzelvigheid kunnen verstarren. De apostolaats-theologie houdt in de gehele praktische theologie het uitzicht op de wereld open. Omgekeerd kan de apostolaire theologie niet buiten de andere onderdelen van de praktische theologie. In de kringen van de theologen van het apostolaat hoort men wel eens in een min of meer getemperd ongeduld een tegenstelling scheppen tussen de kerk, het pastoraat aan de ene kant en het apostolaat aan de andere kant. Voor een ecclesiologie blijft er dan geen plaats meer over. Alles wordt opgezogen in het apostolaat. Wie zo spreekt, zaagt de tak af, waarop het apostolaat (praktisch gesproken) zit. Men kan theoretisch wel zeggen, dat het apostolaat anterieur is aan de kerk. Dat is waar, als men denkt aan het apostolaat, waarvan God het subject is. Maar het wordt onwaar, en stellig praktisch onmogelijk, als men hieruit de conclusie trekt, dat het apostolaat het wel kan stellen zonder de prediking, de catechese, het pastoraat en het hele leven en bestaan van de gemeente. Alsof er in de kerk legitiem alleen maar apostolaat zou mogen zijn!

Zo hebben zij elkaar wederzijds nodig. Zo is er een steeds werkzame samenhang en wisselwerking tussen de onderdelen van de praktische theologie. Het gaat in deze praktische theologie steeds om een en dezelfde vraag: welke is de gehoorzaamheid, die de kerk in deze wereld te betonen heeft? Hoe ziet de dienst er uit, waartoe de kerk geroepen is? In de bezinning op deze echt theologische vraag zijn al de onderdelen der praktische theologie betrokken: homiletiek, liturgiek, catechetiek, pastoraat en gemeenteleer en dan nog eens weer op een wijze, die alles omvat, het apostolaat.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

K. A. H. Hidding, *god en goden.* Van Gorcum, Assen. 1960, 135 blz., ing. f 3,90.

Een recensie over dit boekje te schrijven in de mij toegemeten 400 woorden is een onoplosbare puzzle. Het is daarom zo onoplosbaar, omdat het boekje, zoals de titel althans zou kunnen doen vermoeden, niet slechts één van de vele geschriften is, die een overzicht geven van de verscheidenheid der godsdiensten in de wereld. Het is alles tegelijk: een korte kenschets van de grote godsdiensttypen: het naturalistische type, bij welke de heiligheid van de kosmos en de kosmische machten in het centrum staan; de profetisch-historische godsdiensten, waarin alles betrokken is op de Schepper en zijn woord en wet; en de godsdienst der liefde, i.c. het Christendom, waarin God zich in de persoon van Jezus van Nazareth als laatste waarheid geopenbaard heeft, op zuiver persoonlijke wijze, van mens tot mens, als het mysterie van het godsrijk. Naast deze korte kenschets der drie typen, die Prof. Hidding gedurig in onlosmakelijke verstrengeling en eenheid met elkaar ziet en stelt, is het boekje ook een phaenomenologie van die godsdiensttypen en een zeer uitgesproken godsdienstfilosofie. De ondertitel spreekt dit duidelijk uit: wezen, waarheid en ontwikkeling der godsdiensten.

Bovendien heeft men telkens het gevoel dat men in dit boekje niet alleen in klaar, goed Nederlands Prof. Hidding's totaalvisie op de eenheid en waarheid van alle godsdiensten aangeboden krijgt, maar ook een cri de coeur meent te vernemen dat deze eenheid en waarheid nu toch eindelijk eens gezien en aanvaard worde. Op dat laatste wijst m.i. de monotonie, waarmee dit punt op slechts gering-gevarieerde wijze telkens weerkeert.

Het gaat niet aan om in een korte bespreking een reeks kritische of waarderende opmerkingen te maken. Ik moet dus wel noodgedwongen volstaan met te zeggen dat ik het met Prof. Hidding's benadering en constructie totaal oneens ben. Al dadelijk met de m.i. aanvechtbare eerste zin: „Het is de bedoeling van dit boekje om, uitgaande van de eenheid der mensheid, ook de eenheid der godsdiensten duidelijk te maken". (Woord vooraf). Het hele betoog berust aan de éne kant op een interessante specifiek-Hidding'se anthropologie, en aan de andere kant op het stellen van alle godsdiensttypen onder de categorie „openbaring" zonder dat m.i. rekenschap gegeven wordt wat precies met „openbaring" bedoeld wordt. Bepaald betwistbaar lijkt mij om de vele, respectabele, van degelijke kennis getuigende meningen van de schrijver als „wetenschappelijk-verantwoord" te betitelen, hetgeen onwillekeurig iemand, die een afwijkende mening heeft, in de onwetenschappelijke hoek zet. De Platonische onderscheiding van „mening" en „kennis" blijft nog steeds van waarde.

Het boekje verdient vooral om zijn grote ernst een uitvoeriger bespreking, die het helaas in een korte recensie niet te beurt kan vallen.

H. Kraemer

HENRI MICHAUD, *Jésus selon le Coran*, Cahiers théologiques nr. 46, 1960. Uitg.: Delacheux et Niestlé, Neuschatel.

Ofschoon de Koran niet een „vijfde evangelie" is, bevat het heilige boek van de Islam toch een aantal uitspraken over Jezus, welke uitgaan boven de algemene noties aangaande de profeten, welke wij in dit boek vinden. Het gesprek tussen Islam en Christendom kan reeds om deze redenen onmogelijk aan de figuur van Jezus voorbij gaan. Henri Michaud heeft de op Jezus betrekking hebbende Koran-teksten nog eens aan een gedetailleerd onderzoek onderworpen. Achtereenvolgens behandelt hij de teksten aangaande Jezus als zoon van Maria, over zijn zending, als knecht Gods, als Messias, als woord van God, over het laatste avondmaal, over zijn dood en opstanding, over de Drieëenheid, over het laatste oordeel, om in een slothoofdstuk het profeetschap van Jezus te vergelijken met de opvatting welke de Islam over de profeten in het algemeen heeft.

Op zichzelf bevat dit geschrift weinig nieuws. Het heeft evenwel de uitdrukkelijke bedoeling een klimaat van wederzijds begrip en verdraagzaamheid tussen christenen en muslims te scheppen. De schrijver verklaart uitdrukkelijk niet te bedoelen christenen of muslims op te roepen tot overgang naar de godsdienst van de ander. Integendeel hij wil de aanhangers van beide religies er toe brengen een helderder voorstelling te hebben van de grondslagen van hun respectievelijk geloof, voor de een de Bijbel, voor de ander de Koran. Voor een geslaagde dialoog is immers niet een identiek uitgangspunt noodzakelijk, integendeel, Islam en Christendom ontberen juist een identiek uitgangspunt. Zelfs indien van muslimse zijde aanvaard zou worden, dat het gesprek over Jezus van het Nieuwe Testament zou moeten uitgaan, dan zou de muslimse beschuldiging dat de christenen de evangeliën hebben vervalst, het gesprek van meet af aan reeds blokkeren. Daarom wil schrijver de dialoog aanvangen, door van christelijke zijde zich grondig te verdiepen in datgene wat de Koran zelf over Jezus zegt.

Enkele conclusies zijn waard vermeld te worden:

1. De Koran erkent van Jezus alleen zijn menselijke natuur. Ook daar waar hij de Messias of het Woord Gods wordt genoemd, wordt aan deze titel geen hogere betekenis dan die van een menselijk schepsel gehecht.
2. Anderzijds erkent de Koran Jezus' menselijke natuur niet ten volle, aangezien zij Jezus' kruisdood voor de verzoening der zonden niet aanvaardt.
3. Jezus' profeetschap wordt in de Koran geheel gemodelleerd volgens het algemeen patroon van het profeetschap naar muslimse opvatting. Hij is een profeet onder de grote profeten, doch hij wordt volledig overschaduwd door de profeet bij uitstek, namelijk Mohammed. Terecht wijst de schrijver terloops op het boekje van de moderne egyptische muslim: Mahmûd Abbâs al – Aqqâd, waarin Jezus als een van de grote godsdienstige „genieën" wordt beschreven, op een wijze, die geheel in de lijn ligt, welke reeds in de Koran is uitgestippeld.

Toch is de bedoeling van dit geschrift niet helemaal duidelijk. Tot slot verklaart de schrijver nog eens, dat christenen en muslims beiden moeten proberen in een geest van nederigheid terug te keren tot de bronnen van hun geloof teneinde daarin terug te vinden het ware gelaat van Jezus de Messias, zoon van de maagd Maria.

Wat moeten wij met een dergelijke stichtelijke uitspraak beginnen? Deze studie heeft juist gedetailleerd aangetoond dat de opvatting, welke de Koran over Jezus heeft, in strijd is met het getuigenis van de Evangeliën. Het is niet duidelijk, hoe men juist vanuit deze essentieel verschillende uitgangspunten een geslaagde dialoog kan verwachten. Er begint thans een neiging te ontstaan in steeds bredere kring om „dialoog" en „communicatie" als nieuwe toverwoorden te gaan hanteren, welke de poort, waarvoor de zending in het verleden vruchtloos is blijven staan, met magische kracht zouden kunnen openen. Dan zal men echter een andere weg moeten bewandelen, dan welke in dit geschrift wordt aangewezen.

A. Th. van Leeuwen

OUDE TESTAMENT

H. A. Brongers, *Oud-Oosters en Bijbels Recht*. G. F. Callenbach, Nijkerk, 1960; 208 pag.

Brongers' boek behandelt in zijn eerste 6 hoofdstukken die wetscorpora uit het Nabije Oosten, die in de laatste 8 decennia bekend geworden zijn. Ze worden na een korte inleiding in vertaling weergegeven en wel: hoofdst. I vier in het Sumerisch geschreven wetten resp. wetsfragmenten uit de tijd vóór 1900 (blz.9–20); hoofdst. II het zgn. wetboek van Bilalama uit de tijd vóór Hammurabi (blz.21–36); hoofdst. III de Codex Hammurabi uit ca. 1700 (blz.37–90); hoofdst. IV de Hethitische wetten uit de 2de helft van het 2de millennium (blz.91–132); hoofdst. V de Middelassyrische wetten uit ca. 1450–1250 (blz.133–169) en hoofdst. VI de Nieuwbabylonische wetten uit ca. 600 (blz. 170–174). Daarna worden in hoofdst. VII (blz.175–202) in enigszins summiere vorm de regelingen van Israël beschreven, die wij in de Decalogen, het Bondsboek, de Priesterwetten, de zgn. Heiligheidswet Lev.17–27 en in de Deuteronomische Codex vinden. Zoals wij in het Woord Vooraf lezen, is het de bedoeling van de schrijver om zich niet tot een overzicht van deze Oudoosterse wetscorpora te bepalen, maar ook om te trachten, de in hoofdst. I t.e.m. VI genoemde wetten te confronteren met die, waarmee wij reeds zoveel eerder vertrouwd waren, nl. met de wetten van de Bijbel. Met het oog hierop wijst de schrijver reeds bij de niet-Bijbelse wetten af en toe op parallellen met de Bijbel, terwijl hij bij de behandeling van het recht van Israel ook verschillen kenbaar maakt, die tussen dit recht en dat van de andere Oudoosterse wetscorpora bestaan. Terecht hecht hij waarde aan het feit, dat deze laatste, daarentegen niet de Bijbelse wetten, recht en religie als afzonderlijke grootheden beschouwen (blz. 175 v.).

Mocht er eens, hetgeen wij hopen, een herdruk nodig zijn, dan zou Brongers zich een grote verdienste verwerven, indien hij de wetten van Israël, waarvan de beschrijving nu 28 bladzijden omvat, uitvoeriger zou

behandelen en hierbij meer speciale literatuur, liefst volledig, zou vermelden. Maar wij zijn hem ook voor hetgeen nu geboden is, dankbaar en hopen, dat dit boek bij velen van onze theologen in nog grotere mate dan tot nog toe belangstelling moge verwekken voor de studie van de oude Oosterse beschavingen.

M. DAVID

SVEND HOLM-NIELSEN, *Hodayot – Psalms from Qumran.* (Acta Theologica Danica, vol. II), Universitetsforlaget Aarhus, 1960, 365 pp. Prijs ing. 50, geb. 55 D.kr.

Het verheugt me op deze plaats dit gedegen werk te kunnen en te mogen aankondigen; zulks in de overtuiging, dat het onze kennis omtrent de zgn. Dode Zee-teksten aanmerkelijk verrijkt. De auteur, die met deze studie de theologische doctorsgraad behaalde aan de universiteit van Kopenhagen, geeft ons hier het resultaat van een jarenlange intense studie van de rol der Hodayot, de rol der „psalmen" of „lofprijzingen", die men onder de geschriften van Qumran heeft gevonden. Het lijkt mij het beste, dat ik in dit tijdschrift niet in détails treed, maar me beperk tot een enkele opmerking over de rijke inhoud van dit boek, waarvan ik de bestudering onontbeerlijk acht voor ieder die zich op enigszins serieuze wijze wil bezighouden met de literatuur der Qumran-gemeenschap.

In een inleidend hoofdstuk (p. 9–16) worden enkele gegevens omtrent de rol verstrekt; het aantal psalmen ervan is niet met zekerheid te bepalen, vandaar ook, dat de schrijver in Col. I–XII 19 psalmen aanneemt, maar van Col. XIII af van een verdere nummering afziet.

De tekstbehandeling volgt dan op p. 17–272. Van elke psalm wordt eerst een vertaling gegeven, waarna de inhoud kort wordt samengevat. Uitvoerige aantekeningen van linguïstische en exegetische aard volgen, waarbij de schrijver omtrent vertaling en interpretatie met anderen in discussie treedt. Opmerkingen over het citeren van oudtestamentische plaatsen en enkele concluderende aantekeningen sluiten de behandeling van elke „psalm" af.

Zeer belangrijk, en daarom uitermate welkom, acht ik de beschouwingen van de schrijver in de hoofdstukken die op allerlei vragen omtrent deze psalmen ingaan. Welke is de theologische achtergrond van de Hodayot? Kunnen we wel van een „theologie" van deze liederen spreken? Holm-Nielsen meent, dat hier uiterste voorzichtigheid geboden is. Behoorlijk geaccentueerd wordt de zondige aard van de mens; er is een scherpe tegenstelling tussen de onsterfelijke, eeuwige God enerzijds en de sterfelijke verdorven mens anderzijds. Toch hebben beide, God en mens, met elkaar te maken; immers God is de schepper van de wereld en ook van de mens; Hij heeft het lot van de mensen bepaald, Hij is de God der kennis en der wijsheid. Het is duidelijk, dat hier het moeilijke vraagstuk van de praedestinatie en van de verantwoordelijkheid van de mens voor zijn eigen daden om de hoek komt kijken. Het schijnt, dat men bij deze psalmen van een tweevoudige voorbeschikking kan spreken; de door God uitverkorenen zijn bestemd voor het heil, de goddelozen daarentegen voor het verderf. De „uitverkorenen" zijn niet met Israël in zijn geheel te iden-

tificeren; het oude verbond uit de tijd van Mozes is verbroken; het nieuwe verbond geldt alleen voor hen, die van ganser harte toetreden en bereid zijn de voorwaarden op te volgen (de leden van de gemeenschap dus!). Missionair besef is er bij de gemeenschap bij deze stand van zaken nauwelijks te verwachten. Op verschillende punten is de formulering in deze psalmen niet helemaal duidelijk, vooral wanneer het de toekomstverwachting betreft. Holm-Nielsen is van oordeel, dat b.v. een duidelijke verklaring omtrent opstanding der doden en een eeuwig leven ontbreekt; soms is het moeilijk uit te maken of het heil waarvan sprake is, reeds is ervaren of dat het nog verwacht wordt (p.298).

De schrijver spreekt verder uitvoerig over het gebruik van het Oude Testament in deze Hodayot (p.301–315). Veel en op velerlei wijze wordt er in deze psalmen uit het O.T. geciteerd, al is het vaak heel moeilijk met zekerheid te zeggen of dit bewust en met een zeer bepaalde bedoeling gebeurt, dan wel of er niet veeleer een soort van ,,tale Kanaäns'' gesproken wordt, waarbij men als vanzelf allerlei termen en cliché's bezigt. Holm-Nielsen verzet zich ertegen uit allerlei citaten uit het Oude Testament in de Hodayot conclusies te trekken ten aanzien van persoonlijke belevenissen van de dichter van deze psalmen (p.307f.), zoals anderen wel hebben trachten te doen. In discussie is hier de vraag naar karakter en betekenis van het citaat als zodanig en terecht heeft de auteur dit punt aan de orde gesteld.

Op vele vragen zouden we graag het antwoord met zekerheid weten, zo b.v. op de vraag naar de dichter van de Hodayot. Wanneer en door wie zijn deze zangen ontstaan? Verschillende geleerden menen, dat de dichter wel een zeer belangrijk lid van de Qumran-gemeenschap moet zijn geweest, zo niet de ,,leraar der gerechtigheid'' zelf. Hij zou dus schuil gaan achter de ,,ik'' van deze psalmen. Holm-Nielsen, die in de laatste hoofdstukken over het ontstaan en het karakter van de Hodayot spreekt, acht het niet waarschijnlijk, dat zij van één dichter stammen; verder is hij van oordeel, dat voor de mening als zou de leraar der gerechtigheid de auteur zijn, elk bewijs ontbreekt en dat de vraag met welk *doel* deze psalmen vervaardigd zijn, veel belangrijker is dan die naar de auteur! Het schijnt, dat deze liederen ,,form a collection of different poems, possibly from different authors and from different times. Nothing can be said definitely of the authors themselves, and the question of their identity is of minor significance'' (p.331). De Hodayot waren oorspronkelijk bestemd voor de liturgie van de Qumran-gemeenschap; de ,,Sitz im Leben'' is dus ook hier de gemeenschappelijke eredienst. Hij acht het niet onmogelijk, dat ze deel uitmaakten van de liturgie gebruikelijk bij een ,,yearly celebration of a feast for the renewal of the covenant'', ter gelegenheid waarvan tevens de initiatie van nieuwe leden der gemeenschap plaatsvond. De Hodayot zijn dus ,,liturgical prayers and songs of praise; they are an expression of the faith of the community, but they are not poems for instruction in dogmatics'' (p.348) – en zij vertellen ons geen details omtrent de levenservaring van de dichter.

Stellig zal over deze vragen de discussie verder gevoerd worden; leerzaam is het op te merken, dat allerlei vragen t.a.v. de oudtestamentische

psalmen (het ,,ik" der psalmen; psalmen en cultus, individuele of collectieve vroomheid, psalmen en feestliturgie enz. enz.) hier terugkeren bij de psalmen van Qumran. Hoe men over deze Hodayot denkt, zal mee afhangen van de positie, die men in het debat over de oudtestamentische psalmen inneemt. Daarom zal het zaak zijn de debatten over de Hodayot zuiver en scherp te voeren en we mogen constateren, dat Holm-Nielsen met zijn gedegen en voorzichtig werk een zeer waardevolle bijdrage tot de discussie rondom de Hodayot heeft geleverd. Men zal er goed aan doen zijn opmerkingen terdege te overwegen. A. R. HULST

Kleiner historischer Bibelatlas, Calwer Verlag Stuttgart, 1960, DM 3.90.

Dit is een Duitse bewerking, verzorgd door Th. Schlatter, van ,,The Westminster Smaller Bible Atlas" van G. E. Wright en Fl. V. Filson. Het bevat 16 kaarten, met zeer beknopte beschrijvende tekst, verder nog o.a. een kaartje met de plaatsen waar opgravingen verricht zijn en een overzicht van de huidige grenzen. Voor de Duitse bijbellezer kan het atlasje, dat bij getallen goedkoper wordt, nuttige diensten bewijzen, maar de ontwikkeling gaat toch veel meer naar een atlas, die een combinatie van tekst, kaarten- en fotomateriaal omvat. A. R. H.

Calwer Bibellexikon, in fünfter Bearbeitung herausgegeben mit Karl Gutbrod und Reinhold Kücklich von Theodor Schlatter, 2. Lf., Esra–Jagd, kolom 289–576; 3. Lf., Jahasiel–Megiddo, kolom 577–864. Calwer Verlag, Stuttgart. Bij intek. DM. 7.50 per afl.

Het tweede en derde deel van de ,,Calwer Bibellexikon" bevestigen de indruk, dat deze goede diensten zal bewijzen aan ,,bijbellezer" en theoloog, in het bijzonder waar het zakelijke informatie betreft. Te twijfelen valt er aan het nut van enkele artikelen als ,,Floh" en ,,Finger". Geheel nieuwe artikelen zijn b.v.: ,,Kanaanäische Religion", ,,Handschriftenfunde vom Totem Meer", ,,Historisch-kritische Forschung". Jammer is, dat de uitgevers in de noodzakelijke beperking in het geven van literatuur-verwijzingen wel erg ver zijn gegaan. Slechts bij weinig artikelen worden enkele verwijzingen gegeven, terwijl dit bovendien wel gebeurt bij een artikel als ,,Haar" en ,,Feuer" (een overbodige – en waarom juist hier genoemde? – verwijzing naar het desbetreffende artikel in Th.W. N.T.), maar niet bij artikelen als b.v. ,,Israel" en ,,Glaube, glauben". Een enkele drukfout: In kolom 530, 3e regel van onderen staat Lessimg i.p.v. Lessing. P. B. DIRKSEN

F. HORST, *Hiob*, Biblischer Kommentar Altes Testament. Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis Moers. Abl. I, 80 S. (I1–V7).

Het is verheugend dat het boek Job een van de eerste is die in deze nieuwe bijbelcommentaar aan bod komen. Het aantal werkelijk goede

commentaren op dit boek is immers niet bijzonder groot, zodat uitbreiding van dit getal ons alleen maar welkom kan zijn. Deze eerste aflevering is een belofte dat we straks een voortreffelijk werk aan de reeks bestaande commentaren op Job kunnen toevoegen.

Ook hier is de opzet weer zo, dat de inleiding op het werk waarin de zgn. inleidingskwesties aan de orde moeten komen, pas verschijnen zal als de eigenlijke commentaar gereed gekomen is. Dat betekent dus dat de auteur in deze eerste aflevering om zo te zeggen met de deur in huis valt. Voor de bespreking levert dit een moeilijkheid op, omdat nu de opvattingen en zienswijze van de auteur moeizaam uit de tekstuitleg bijeen gelezen moeten worden. Voor zover een en ander uit deze eerste aflevering naar voren komt geven we er de volgende bloemlezing van.

Over de literair en theologisch moeilijk te bepalen verhouding tussen de z.g. raamvertelling en het poëtisch gedeelte van het boek merkt H. op dat het in ieder geval zo is ,,dasz jeder der beiden Komplexe dem Ganzen nicht anders als gerade in seiner Besonderheit dienen will. Die Prosaerzählung, die man aufspaltete, um sie als ,,Prolog'' (I1–II13) und ,,Epilog'' (XLII 7–17) zu verwenden, hat durchaus ihr eigenes Anliegen, das für sich gehört werden will''. Maar met de ,,Verdichtung'' is het niet anders: ,,beide, die eine wie die andere, geben sich des weiteren als gewachsene Gebilde zu erkennen, die ihre Wachstumsstadien zwar nicht betonen, aber auch nicht vertuschen''(3). Wat nu de ,,Wachstum'' van de raamvertelling betreft, stuiten we al dadelijk op het probleem hoe de zgn. satansscène beoordeeld moet worden. Heeft hij altijd tot het verhaal behoord of moet hij als latere tendentieuze invoeging gezien worden? Met Peters, Kraeling, Pfeiffer, Lindblom, Kuhl e.a. is Horst van mening dat het laatste het geval is. De bedoeling van de satansscène zou dan zijn ,,dasz sie das, was das sie umgebende Erzählungsgefüge unreflektiert zur Darstellung bringt, nämlich dasz rechte Frömmigkeit sich gerade auch im Unglück zu bewähren hat, zu einer zu verhandelnden Frage macht und in den Rang eines zu diskutierenden Problems erhebt'' (5). Gelijk bekend is dit echter nog lang geen communis opinio geworden. Velen blijven de satansscène als een integrerend deel van de oorspronkelijke vertelling zien (vlg. G. Hölscher, *Das Buch Hiob*, Tübingen, 1937, S.2).

Moeilijk blijft het ook wezen en functie van de hier optredende satansfiguur nader te bepalen. Horst vertaalt השטן steeds met ,,Widersacher'', uitgaande van het feit dat in vele plaatsen (Nu XXII 22, 32; 1 Sam. XXIX 4; 2 Sam. XIX 23; 1 Kö V 18, XI 14, 23, 25; Ps CIX 6) ,,der als Satan Fungierende durch ein opponierendes Verhalten, durch Widerstand oder Widerspruch, ein Vorhaben, eine Masznahme hindern oder als politischer Opponent durch Geltendmachen eigener Rechte einen erzielten politischen Status anfechten'' (13). De functie van de satan is hier precies dezelfde als in Zach. 3:1 vv., nl. die van een *oppositor*. Terecht verwijst Horst hier naar het arab. *šatana* = zich tegen iemand verzetten en het akkad. *muštatinu* = bestrijdend. Ook heeft hij gelijk als hij zegt dat de voorstelling van satan als aanklager pas in de na-bijbelse tijd opkomt.

Interessant is ook zijn bestrijding van de gangbare opvatting dat het

in de proloog van Job om een weddenschap tussen God en satan gaat. Scherpzinnig merkt hij op dat het meest elementaire bestanddeel van het begrip weddenschap, nl. de straf voor de verliezer, hier geheel en al ontbreekt. Dat is dan ook de reden dat de satan in de epiloog geen rol meer speelt (16). In dit verband had Horst er nog op kunnen wijzen dat de gedachte aan een weddenschap ook al om deze reden als onwaarschijnlijk opgegeven moet worden omdat in een weddenschap beide partners gelijkwaardig zijn, een voorstelling die door de auteur in de proloog echter zonder veel woorden wordt ontkend. De satan staat hier nl. in dienst van God: nihil potest nisi permissus (Gregorius de Grote – citaat ook bij Horst).

Gelijk bekend heeft niet alleen Israël met het probleem van de „lijdende rechtvaardige" geworsteld. Terecht wijst Horst op „parallellen in Sumer en Babylonië (Ludlul bēl nēmeki – ik wil de Heer der wijsheid prijzen en de zgn. sumerische Job). Jammer genoeg gaat hij op dit interessante verschijnsel in deze aflevering niet dieper in. Hopelijk zal dit in de „Einleitung" straks wel het geval zijn.

Het blijft een moeilijk probleem hoe de vele optatieven in cap. III 1 v.v. vertaald moeten worden, hoewel het vreemd is dat vrijwel geen enkele moderne commentator, ook Horst niet, hier iets van een probleem gezien schijnt te hebben. Wat is het geval? De klaagzang, die dit gehele caput vult, wordt ingeleid met: Daarna opende Job zijn mond en vervloekte zijn geboortedag. Nu is het duidelijk dat deze dag in het ver verleden ligt en dat dus de klacht die volgt het karakter van een retrospectie hebben moet en niet, zoals in de meeste moderne vertalingen gesuggereerd wordt, naar de toekomst kan zien. Job vraagt niet dat zijn geboortedag moge vergaan, wat onzin zou zijn omdat die dag er al lang niet meer is, maar hij verzucht: was die dag er maar nooit geweest! M.a.w. alle volgende optatieven hebben het karakter van plusquamperfecta. Tot nu toe heb ik maar één vertaling onder ogen gehad, waarin deze visie verdisconteerd werd, nl. die van dr. A. Gans (geen vakgeleerde in de engere zin van het woord). Gans vertaalt[1]):

„Ware de dag vergaan, waarop ik werd geboren,
En de nacht, waarin gezegd werd: „Een zoon!"
Ware die dag duisternis gebleven,
Had God hem niet ontboden uit den hoge,
Had licht niet over hem gestraald!" enz.

Dat het gehele stuk retrospectief gezien wordt, blijkt ook zonneklaar uit de vss. 12 en 13:

Waarom ontvingen mij knieën
En waarom borsten dat ik zou zuigen?
Dan lag ik nu en had ik vrede,
Ik sliep, dan had ik rust.

Horst ziet al deze werkwoordsvormen als „lauter Jussive. Das Fluchsprechen ist somit ein Fluchwünschen, das auf ein Futurum bedacht ist,

[1] *Job*, Leiden, 1952, blz. 27.

und sei es ein Futurum exactum" (43). Hoe groot de moeilijkheden zijn waarin H. met deze opvatting terecht komt kan men zien op S. 44 vv. Hij vertaalt vs. 4 met: Jener Tag – er werde Finsternis. Hij moet echter toegeven dat uit de context niet blijkt waarom deze dag duisternis zou moeten worden. Alle moeilijkheden verdwijnen als sneeuw voor de zon als het gehele stuk in retrospectieve zin geëxegetiseerd wordt.

Met grote belangstelling zien we de verschijning van de volgende afleveringen van deze boeiende commentaar tegemoet! H. A. Brongers

Anthonie Donker, *Het schip, dat gij bouwen zult.* Verbeeldingen van zondvloed en ark. Em. Querido's Uitg. Mij., Amsterdam, 1959, 173 blz., geb. f 8,75.

Voor theologen is het belangwekkend te lezen, hoe een hoogleraar in de algemene en vergelijkende literatuurwetenschap de zondvloed behandelt, dat bekende thema uit de Christelijke theologie. Dat de schrijver daarbij in zijn dichterlijk pseudoniem optreedt, toont aan, dat het hem niet om een wetenschappelijk uitputtende studie, maar om een essay te doen is, die enkele literaire motieven aanduidt. Zo schetst Anthonie Donker de gang van het bekende Bijbelverhaal door de eeuwen heen, via de Middeleeuwen en de Romantiek, tot de hedendaagse expressionistische kunst. Daarbij blijkt, dat de aandacht van de dichters en schrijvers telkens door verschillende motieven wordt gefascineerd. Eén gedachte ging nimmer geheel verloren, nl. die van de menselijke schuld. Dit is theologisch een belangrijke conclusie. C. J. Bleeker

NIEUWE TESTAMENT

Ernst Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen.* Erster Band. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960 (engl. bro. DM 16.80).

Het zal menigeen verheugen, dat men een twaalftal studiën van Ernst Käsemann, in de jaren na de oorlog in verschillende tijdschriften en bundels verschenen, hier nu bijeen vindt. Enkele daarvan zijn reeds overbekend. Ik denk vooral aan het artikel „Das Problem des historischen Jesus", dat in 1953 verscheen en een belangrijke stimulans is geweest voor een nadere bezinning op het in de titel genoemde vraagstuk. Ook het laatste deel van de studie „Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit", geschreven als Diskussionsbeitrag voor een gesprek tussen vertegenwoordigers van de natuurwetenschappen en theologen, is aan dit belangrijke thema gewijd. Menigeen zal zich ook het stuk „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?" herinneren. K. meent hier een „Variabilität des neutestamentlichen Kerygmas" te kunnen constateren en komt bij de in de titel gestelde vraag dan ook tot een negatief antwoord: de nieuwtestamentische canon fundeert niet de eenheid der kerk, veeleer „die Vielzahl der Konfessionen". De eenheid der kerk ligt in het Evangelie.

Een originele visie op twee bijzonder moeilijke problemen ontvangen we in „Ketzer und Zeuge" en in „Die Johannesjünger in Ephesus". In eerstgenoemde studie confronteert K. ons met het vraagstuk van de auteur der Johanneïsche geschriften door een zorgvuldige analyse van 3 Joh., waarbij vooral aandacht geschonken wordt aan de verhouding van Diotrephes en de Presbyter. Deze laatste, de auteur van het evangelie en de Johanneïsche brieven, beschouwt K. als een eigenaardige tussenfiguur, die door „de orthodoxe kerk" van Diotrephes geëxcommuniceerd wordt als een „Schrittmacher der Gnosis", maar tegelijk optreedt als een bestrijder van het gnostische docetisme! De Johanneïsche geschriften zouden voortkomen uit een zekere konventikel-vroomheid, een ecclesiola in ecclesia, voor welke de antithese tegenover een opkomende „Frühkatholizismus" karakteristiek is. Uiteraard kunnen wij hier over deze visie niet uitweiden, maar we willen toch uitspreken, dat we moeite hebben met deze these van Käsemann en ons de aangeduide „Sitz im Leben" ook niet gemakkelijk kunnen voorstellen. – Het andere artikel, waarop wij doelden, houdt zich bezig met de raadselachtige pericoop in Hand. 19:1–7 en de moeilijk verklaarbare uitspraak in Hand. 18:25c. K. meent, dat men dit schriftgedeelte en verschillende gelijksoortige niet kan verstaan, als men niet Lucas heeft leren zien als een „theoloog", die de geschiedenis overschildert, veelal zelfs construeert vanuit zijn bepaalde visie op de kerk.

De eerste twee hoofdstukken brengen ons op het terrein van de sacramenten: „Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre" en „Eine urchristliche Taufliturgie". In de laatste studie geeft K. een uitvoerige documentatie voor de stelling, dat Col. 1:15–20 als een doopliturgie moet worden opgevat, in de eerste accentueert hij in Paulus' opvatting over het avondmaal vooral: de epiphanie van Christus, de „Eingliederung in den Christusleib" en de grote betekenis van het lichaam boven het bloed. – Met bijzondere belangstelling las ik ook de artikelen over kerk en ambt: „Das Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparänese" (K. vindt dit in 1 Tim. 6:11–16) en „Amt und Gemeinde im Neuen Testament", waarin K. het charismatische en het ontbreken van vaste ambten in de gemeente der Paulinische brieven zeer beklemtoont: eerst het verweer tegen de gnosis maakt deze nodig. – Bij verschillende artikelen, maar vooral bij het laatste, plaatste ik vraagtekens. Dat neemt echter niet weg, dat deze opstellen m.i. toch bijzonder de moeite waard zijn. Dit geldt ook van hetgeen nu nog niet genoemd is: de analyses van Fil. 2:5–11 en van Rom. 3:24–26, de studie over 2 Pt. 3, getiteld: „Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie" en zeker van een belangrijke toegift bij de bundel: een vijftiental „Meditationen", waarin – naar K. in het Vorwort verklaart – ook moet uitkomen, „dasz ich dem aufgegebenen Pfarramt innerlich nicht untreu geworden bin, Anfang und Ziel aller theologischen Arbeit in der Predigt erblicke und deshalb mit meiner Kraft und in meinen Grenzen zur rechten Predigt in unserer Zeit beizutragen gewünscht habe."

G. Sevenster

Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschrift für Joachim Jeremias, herausgegeben von WALTHER ELTESTER. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin (Beihefte Z.N.W. 26) 1960.

Door vrienden, leerlingen en ambtgenoten is Joachim Jeremias op zijn zestigste verjaardag een bundel studiën aangeboden. De 18 opstellen zijn gerangschikt onder drie hoofden: I Judentum, II Urchristentum, III Kirche. Uit de eerste groep verdient m.i. de scherpzinnige en rijk gedocumenteerde studie van Kuhn over „Giljonim en sifre minim" bijzondere aandacht. De schrijver maakt zeer aannemelijk, dat in deze veelbesproken en verschillend geïnterpreteerde uitdrukking, die in de rabbijnse litteratuur enige malen voorkomt, giljonim niet moet worden verklaard als „evangelien", zoals verschillende schrijvers menen, maar als „Ränder der Schriftrollen" en dat men bij sifre minim heeft te denken aan „Schriftrollen alttestamentlicher Bücher, die von häretischen, der pharisäisch-rabbinischen Orthodoxie nicht konformen Gruppe des damaligen Judentums stammen, bezw. von ihnen verwendet wurden"; in de bijbelhandschriften van de secte van Qumran liggen nu zulke „sifre minim" voor ons.

In de rubriek Urchristentum vinden we artikelen van Ed. Lohse, Jesu Worte über den Sabbat; Ed. Schweizer, Er wird Nazoräer heiszen; E. Haenchen, Quellenanalyse und Kompositionsanalyse in Act 15; W. Nauck, Zum Aufbau des Hebräerbriefes en E. Käsemann, Gottesdienst im Alltag der Welt (zu Rm 12). Daarnaast mogen nog enkele bijdragen apart genoemd worden. Vooreerst die van K. Stendahl over Mt 1–2 onder de titel: Quis et unde? Naar zijn mening is het onjuist de genoemde hoofdstukken op te vatten als een parallel van het geboorteverhaal van Lc 1–2. Veeleer zijn deze hoofdstukken bepaald door twee motieven: in Mt 2 gaat het om de geografische namen en is de hoofdvraag: hoe kan verklaard worden, dat Jezus de Messias uit een Galilees dorp kwam? In Mt 1 is alles geconcentreerd op de persoonsnamen: „1:18–25 could be called a legend of divine namegiving". S. concludeert, dat in het eerste evangelie de weergave der „gebeurtenissen", die in Mt 3 aanvangt, wordt voorafgegaan, niet door een „Birth Narrative" of een „Vorgeschichte", maar door „an apologetic and scriptural answer to the question Quis et Unde?" en acht dit gezichtspunt voor de interpretatie van de twee hoofdstukken en voor een vergelijking van deze capita met Lc 1–2 van wezenlijk belang. (Intussen vragen wij ons af, of de genoemde motieven hier niet al te eenzijdig geaccentueerd worden en of in de beide hoofdstukken niet ook andere motieven aandacht vragen. Dat b.v. met de woorden μεθ᾽ ἡμῶν ὁ θεός in het geheel niet op de incarnatie gezinspeeld zou worden, staat voor mij nog niet vast). – Met zeer veel gegevens, vooral uit het O.T. en de latere Joodse litteratuur poogt Rengstorf in „Die Stadt der Mörder (Mt 22, 7)" te bewijzen, dat wij in het genoemde vers met een vaste „Topos" te doen hebben, die in de tijd van het ontstaan der evangeliën zeer gebruikelijk was. Dit maakt het naar zijn mening overbodig bij de exegese terug te grijpen op de brand van Jeruzalem. „Diesem Zuge des Gleichnisses liegt nämlich nicht eine geschichtliche

Erinnerung zugrunde, sondern ein aus dem alten Orient stammender und bis in das nachbiblische palästinische Judentum erhaltener Topos". Een en ander zou dan ook van betekenis zijn voor de datering van het evangelie en voor de verhouding van Mt 22:2vv. en Lc 14:16vv. – Benoit levert een uitvoerige bijdrage over ,,Marie-Madeleine et les disciples au tombeau selon Joh. 20:1–18". Hij vindt in deze pericoop waardevolle, oude traditie en meent, dat het probleem van de relatie van Johannes tot de Synoptici veelal gesimplificeerd wordt. Bij nauwkeuriger onderzoek wordt het waarschijnlijk, dat de Synoptici meer dan eens afhankelijk zijn van oudere in Johanneïsche kring overgeleverde traditie. – Bijzonder interessant vond ik de studiën van Carsten Colpe, Zur Leib-Christi-Vorstellung im Ephesebrief en van G. Bornkamm, Sohnschaft und Leiden. Laatstgenoemde zet uiteen, waarom in het N.T., b.v. ook in Hebr. 12:5–11, waar men het zou mogen verwachten, het probleem van de theodicee geen rol meer speelt.

Onder het hoofd ,,Kirche" zijn drie studiën opgenomen, H. Dörries schrijft over ,,Die Beichte im alten Mönchtum", van Unnik over ,,Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen als Motiv in der altchristlichen Paränese", waarin hij bijzondere aandacht schenkt aan het motief in het bekende citaat in II Clem. 13:1–2 (waarvan de herkomst nog steeds niet is vastgesteld), dat men ook op tal van andere plaatsen aantreft: ,,opdat de naam niet gelasterd worde". – Bijzonder actueel is de bijdrage van Hunzinger over het Evangelie van Thomas. Door ontleding van de gelijkenis van de man, die een aanslag pleegt (ed. Brill log. 98) en die van de grote vis (log. 8) poogt hij aan te tonen, dat we in deze stof met authentieke overlevering te maken hebben. De argumentatie heeft mij toch niet overtuigd. Dat het b.v. in de laatste gelijkenis om de confrontatie van de mens met de βασιλεία gaat, vinden we juist nergens uitgedrukt. Veeleer is het karakteristiek, dat de inleiding hier luidt: ,,...de *mens* is gelijk een *wijze* visser...", waarin de cursief gedrukte woorden juist suggereren, dat de tekst in gnostische zin moet worden opgevat. Niettemin een belangrijke bijdrage tot het thans veel besproken probleem, of we in het Evangelie van Thomas werkelijk te doen hebben met aparte, waardevolle traditie, gelijkwaardig aan die der Synoptici en misschien hier en daar zelfs ouder en oorspronkelijker òf later gevormd of bewerkt gnostisch materiaal (zie ook R. Schippers, Het Evangelie van Thomas, Kampen, 1960). – Alles tezamen, vooral voor Nieuwtestamentici een belangrijke bundel, waarmee de jubilaris op een waardige wijze gehuldigd is en die we gaarne aanbevelen.

G. S.

P. A. VAN STEMPVOORT, *Petrus en zijn graf te Rome*. Bosch en Keuning N.V., Baarn 1960. f 2,90.

In deze studie wil van S. ,,slechts een literair-historische aanvulling van het archaeologisch onderzoek geven". Hij tracht ,,nieuw vergelijkingsmateriaal aan te voeren, het bekende te verduidelijken en het geheel te zetten in het kader van een normaal-critisch onderzoek, met een duidelijke afwijzing van hypercritische uitspattingen" (Ook in het vervolg keert van

S. zich fel tegen „onzinnig-hypercritische voorstellingen", met name die van „een hysterische consequente eschatologie", blz. 135 en 126). In een Proloog wordt eerst de figuur van Petrus getekend. De schr. komt daarbij tot het resultaat, dat de gegevens van het N.T. reeds in de richting van Petrus' marteldood te Rome wijzen. Zij zijn echter nog vaag en het probleem is nu, „of gegevens uit de oud-christelijke literatuur en uit het jongste archaeologische onderzoek dit vage beeld kunnen concretiseren". Om dit te overwegen wordt in het eerste hoofdstuk gehandeld over: „Joden en Christenen te Rome", waarin vooral de bekende gegevens uit Suetonius en Tacitus ter sprake komen. In het tweede hoofdstuk spreekt van S. uitvoerig over 1 Clem. 5. Hij sluit zich hier aan bij de opvatting van Cullmann, dat Petrus en Paulus het slachtoffer zijn geworden van jaloezie en nijd uit de eigen gemeente. Dan volgt de kern van het boek in een hoofdstuk over de opgravingen in Rome. De schrijver, die veel studie heeft gemaakt van de desbetreffende litteratuur en zich ook ter plaatse op de hoogte heeft gesteld, geeft ons niet alleen een interessante en duidelijke beschrijving van hetgeen men gevonden heeft (het boek is geïllustreerd met vele afbeeldingen en verscheidene goede foto's), maar ook een vrij uitvoerige bespreking van de vragen, die zich bij een en ander voordoen. Van Stempvoort komt tot de slotsom, dat hier inderdaad de schrijn, de aedicula Petri, uit het midden van de tweede eeuw is blootgelegd. Een niet onbelangrijk resultaat: een op grond van andere gegevens reeds waarschijnlijke hypothese vinden we bevestigd.

Onder de winstpunten van het onderzoek rekent van S. verder in de eerste plaats, dat wij een duidelijker beeld krijgen van de ontwikkeling in de avondmaalsviering. Hij meent te kunnen constateren, dat het oude kerkehuis als een ellips twee brandpunten had: cathedra en tafel. Ook zijn er tal van waardevolle gegevens betreffende de Romeinse funeraire kunst aan het licht gekomen; belangrijk, vooral voor de studie van de klassieken en de godsdienstgeschiedenis. – In een korte Epiloog handelt van S. nog over: Petrus en Paulus. Hij wijst daarbij op de talrijke gegevens, die getuigen van een „tweelingbroederschap der apostelen": Handelingen, Ignatius (Rom. 4: 3), 1 Clem. 5, Irenaeus, de Acta Petri et Pauli 5 en nog tal van gegevens uit later tijd. Van S. meent, dat een belangrijke kans op toenadering in het „zeer moeilijke vraagstuk van de kerkorde der wereldkerk" mogelijk zou zijn, „wanneer de polariteit, het tweelingbroederschap van Petrus en Paulus weer aanvaard werd door de gehele kerk". –

Tenslotte twee vragen over details: Vooreerst: staat het wel zo vast, dat de christenen vóór de val van Jeruzalem „overal waar dit mogelijk was nog in het kader van tempel en synagoge" leefden? En verder, kunnen we ons bij de Danaïden van 1 Clem. 6 (blz. 62) toch niet iets voorstellen? Hier zijn verschillende mogelijkheden en in alle geval is het niet onduidelijk, wat ongeveer bedoeld is. – De boeiend geschreven studie zal dunkt mij veel lezers vinden en verdient dat ook stellig. G. S.

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

ANDRE BENOIT, SAINT IRÉNÉE. Introduction à l'étude de sa théologie (Études d'Histoire et de Philosophie religieuses publiées sous les auspices de la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg No. 52).- Presses universitaires de France, Paris 1960. 275 p.

Het boek begint met een historisch-bibliographisch overzicht van de Irenaeus-problematiek en een uiteenzetting van de methode van bewerking der stof. Daarop volgen twee hoofddelen: le contexte Irénéen, wat ik moeilijk kan vertalen en waaronder vervat worden drie hoofdstukken: de man en zijn algemene cultuur; Ir. en het O.T.; Ir. en de N.Tische geschriften; het tweede deel handelt over het werk van Ir. en is onderverdeeld in: 'adv. haer.', doel en opzet daarvan; de grote thema's in dit werk; de 'demonstratio evangelica' en de hoofdbegrippen hierin. Vervolgens: conclusie, bibliographie, indices. Hoewel de schrijver gehoopt had een volledig werk over Ir. te kunnen samenstellen, heeft hij zich, al werkende, door de stof genoopt gezien tot het schrijven van een 'inleiding' en de eigenlijke theologie van Ir. voor een tweede deel te bewaren. Wij hebben dus hier een critisch en analytisch werk voor ons. Een verdienste hiervan is zeker, dat het vrijwel compleet inlicht over de Ir.-litteratuur en daarbij o.m. een gerechtvaardigde critiek oefent op Loofs, die in zijn studie over de bronnen van Ir. in 'Theophilus von Antiochien' (T.U., 1930) tot een bijzonder geringe waardering van Ir. als zelfstandig theoloog komt. Aan de andere kant valt het op, dat Benoit zelf met zijn waardering nauwelijks veel hoger komt en in zijn conclusie herhaalt, dat de algemene cultuur van Ir. gering was maar, paradoxaal genoeg, zijn kerkelijke cultuur hoog stond. Ik kan dit niet goed met elkaar rijmen, althans niet zo als de s. het onder woorden brengt (p.253). Terecht ligt er in dit boek enige nadruk op, dat Ir. om polemische, anti-haeretische motieven zijn grote werk geschreven heeft en dat deze er het karakter van bepalen. Dat neemt niet weg, dat er meer over de theologie van Ir. in positieve zin gezegd kan worden, dan de s. het in deze inleiding doet voorkomen. De s. is zeer conscientieus in de analyse van het bronnengebruik van Ir. en in dit opzicht is zijn boek bepaald instructief. In het beschrijven van de hoofdlijnen is hij echter weer zeer gereserveerd. Grote nadruk krijgt het begip van de eenheid Gods en van het heilswerk in Christus; ook de eenheid der Kerk zou de s. dan hebben willen vinden, zoals in het Nicaenum, maar over deze spreekt Ir. niet expliciet (215). Dit hangt samen met de tijd waarin Ir. schreef en het gebied waar hij zich bevond: Gallië, zou ik willen antwoorden. Onbegrijpelijk is, dat het probleem van de successio in correlatie met dat van de traditio niet zelfstandig tot zijn recht komt. Ir. is van deze samenhangende feiten een bijzonder lichtgevend vertegenwoordiger. Ook de incarnatie-leer, die een hoofdgrond is in Ir.'s Christendom, verdiende krachtiger in het licht gesteld te zijn. Op blz. 255 en 256 wordt wel weer heel goed en kort gezegd, hoezeer Ir. een fundamentele en blijvende bijdrage tot de opbouw van de Christelijke theologie voor de volgende eeuwen heeft geleverd. Een eindoordeel zou ik willen opschorten tot ook

het tweede deel verschenen is. Twee kleine drukfouten: p.109 is euangelizein met een xi i.p.v. een zeta gedrukt; in het citaat op p. 227 is 'in' weggevallen en moet men lezen: omnia in semetipsum recapitulans.

J. N. Bakhuizen van den Brink

L. Doekes, *Der Heilige. Quadoš und hagios in der reformierten Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts.* 245 S. f 9,50, Wever, Franeker, 1960.

Dit boek moet een dissertatie (Münster?) zijn; dit wordt echter niet meegedeeld. De auteur streeft twee doeleinden na: een wetenschappelijk, dat in de titel tot uitdrukking komt; daarnaast een kerkelijk, dat wel pas tegen het eind duidelijk wordt, maar toch o.i. het boek beheerst op een naar ons besef weinig gelukkige wijze. De auteur onderneemt het nl., aan te wijzen, dat de tweespalt, die in onze eeuw tot de „vrijmaking" leidde en mede voortkwam uit een verschillende opvatting van het verbondsbegrip, reeds in de vorige eeuwen zich liet gelden.

We hadden wel graag gezien, dat de auteur deze twee dingen uit elkaar gehouden had, want nu lopen ze elkaar in de weg. In een wetenschappelijk geschrift over quadoš en hagios zou mogen verwacht worden, dat begonnen werd met een klare definitie van die twee, geput uit Oud en Nieuw Testament. Dat gebeurt echter niet, blijkbaar omdat het andere motief er doorheen speelde en de lezers, die de auteur zich allereerst voorstelde, van deze onderscheiding algeheel op de hoogte worden geacht te zijn. De uiteenzetting van de gereformeerde theologie uit de 16e en 17e eeuw is copieus, maar de auteur had o.i. beter gedaan, veel minder auteurs op te sommen, maar op enkele dieper in te gaan. Hij had Voetianen en Coccejanen korter en bondiger kunnen typeren, wat dan tevens had verhinderd, dat ettelijke theologen enkele malen aan het woord komen, als ze in de verschillende samenhangende hoofdstukken op hun gevoelen worden ondervraagd. De compositie van het boek lijkt ons zo niet gelukkig. Als grootste manco noemen wij dat de schrijver tenslotte het verlossende woord gesproken acht in de „verbondsheiligheid", zonder er ook maar enigszins weet van te hebben, dan „doperse" en „piëtistische" kringen op deze „oplossing" nogal wat hebben ingebracht en daarmee nog niet klaar zijn. Wat houdt die „verbondsheiligheid" nader in? De vertaling van het boek dat kennelijk in het nederlands gedacht is, kan alleen zeer pover genoemd worden. Het aantal drukfouten is, bijzonder voor een dissertatie, teleurstellend en ontsierend.

S. v. d. Linde

N. J. Hommes, *Misère en grootheid van Calvijn.* Uitg. W. D. Meinema, Delft, z.j. (1959), 267 blz., geb. 12,50.

Dit boek is geen biografie van de Geneefse hervormer, noch een beschrijving van zijn theologie. Het geeft zelfs zo weinig een aaneengeschakeld relaas van zijn leven, dat de lezer die hiervan onvoldoende op de hoogte is, er een onduidelijk beeld van moet krijgen. Veeleer wil de schrijver een karakteristiek van Calvijns persoon en werk geven. Hij staat

vooral stil bij belangrijke en omstreden gebeurtenissen als Calvijns houding tijdens de pestepidemie te Genève, bij de heksenprocessen, het proces-Servet, de zedentucht e.d. Daarbij treedt hij uitvoerig in discussie met schrijvers, die een mistekend beeld van de hervormer geleverd hebben (o.m. Daniel Rops, Stephan Zweig, Oskar Pfister) en weerlegt hun beweringen met brede citaten van Calvijn zelf of met hulp van andere schrijvers, wier mening hij bijvalt. Dit voortdurend, veelal uitvoerig weergeven van anderer meningen geeft aan het betoog iets onrustigs, hetgeen nog versterkt wordt door uitweidingen, herhalingen, min of meer stichtelijke toepassingen en door het overdadig gebruik van alinea's, dikwijls bijna voor iedere zin. De schrijver verbloemt de tekortkomingen van Calvijn niet, maar toch zijn zijn apologie en zijn lof voor de hervormer, ofschoon zakelijk doorgaans juist, in de uitdrukkingsvorm naar mijn oordeel net even te nadrukkelijk en te overladen. Een en ander neemt niet weg, dat het boek nuttig is, omdat het de onjuiste of boosaardige voorstellingen omtrent Calvijn, die een taai leven hebben, op goede gronden corrigeert of aan de kaak stelt. W. F. Dankbaar

DOGMATIEK

G. van Leeuwen, *Christologie en Anthropologie*. Studie over de christologische fundering van de theologische anthropologie, uitg. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage z.j. (1959), 332 blz.

De aanleiding tot deze dissertatie van de Amsterdamse studentenpredikant was een opmerking van Van Niftrik, dat het z.i. onmogelijk is om een anthropologie streng christologisch op te bouwen en dat Barth dan ook feitelijk met een modern mensbeeld opereert. (v. L.'s eigen conclusie vindt men op blz. 262). Eerst krijgen we ,,Exegetische notities'' en ,,Dogmenhistorische notities'', die voortdurend het vermoeden van de schr. bevestigen, dat een legitieme theol. anthropologie op de christologie moet worden gegrond. Hij behandelt dan enige hedendaagse theologen die naar zulk een fundering tasten: Schmaus, Guardini, Brunner en Vogel. Vervolgens wordt Barths fundering breed ontvouwd. Dan worden de verschillen tussen Barth en de eerstgenoemden onder woorden gebracht. Daarop volgt het zeer boeiende ,,Knopen'' (VI, § 4), waarin de schr. zelf zich in het gesprek mengt, en in het algemeen voor Barth kiest, maar met correcties spec. in de richting van Vogel die naast ons deelhebben aan het mens-zijn van Jezus Christus, opkomt voor zijn deelhebben aan het onze (,,tot zonde gemaakt''). In VII ,,Bestek en Uitzicht'' waagt schr. zich aan een verlengende toepassing van Barths grondidee, in die zin dat hij ook de individualiteit, de gemeenschappelijkheid, de religiositeit, de creativiteit en de ruimtelijkheid christologisch wil funderen, en van daaruit ook de pervertering van het mens-zijn belicht. Het boek eindigt met uitzichten naar de praktische theologie en illustraties uit het gebied der kunst.

Dit boek is een indrukwekkende prestatie. Men weet niet, wat meer te bewonderen: de grondigheid en denkkracht, de levendige stijl, de goede

karakteristieken, de heldere opzet of de verbazingwekkende belezenheid op bijna alle theologische terreinen en ver daarbuiten. Vooral om het inzicht dat hier geboden wordt in de door Barth opgegeven grondproblemen der huidige europese theologie, zal dit boek nog lang van betekenis zijn. (Helaas is het al uitverkocht. Heeft de uitgever de betekenis onderschat?).

Mijn bezwaar tegen het boek ligt in de zwakte van het exegetische deel. Schr. werkt daar te vlot met autoriteiten die in zijn richting argumenteren. Zo wordt bij de exegese van Gen. 1:2 b.v. n.b. Thielicke als autoriteit aangehaald, terwijl J. J. Stamms art. in ,,Antwort'' ontbreekt. Al te vlot wordt zo het actualisme in de bijbel in-gelezen, om vervolgens als argument bij de dogmatische opbouw te worden gehanteerd. Dat Barth dit actualisme niet steunt, wordt maar langzaam en vaag duidelijk. De begrippen 'analogie' en 'structuur' bij Barth transscenderen m.i. het relationisme in ontologische richting. Over het structuur-begrip verwikkelt schr. zich in tegenspraken (236, 266, 282). Een confrontatie van Barth met een grondige exegese van de voornaamste plaatsen waarop hij steunt, zou m.i. vruchtbaarder zijn geweest dan de uitteraard te oppervlakkige ,,exegetische notities'' waarop het gebouw nu is opgetrokken. Maar ook zo is dit boek een aanwinst en ,,i.e.g.'' (ik geef de lezer te raden wat deze veelgebruikte afkorting van de schr. betekent) een dissertatie waarmee de amsterdamse faculteit (S.U.) geluk te wensen is en waarmee de schr. voor zichzelf eer inlegt en aan anderen een dienst bewijst. H. Berkhof

R. H. Bremmer, *Herman Bavinck als dogmaticus*, uitg. J. H. Kok N.V., Kampen 1961, 457 blzz., geb. f 18,75.

De schr., predikant der Geref. Kerk (vrijgem.) te Enschede, is onlangs op dit werk aan de V.U. gepromoveerd. Het boek valt uiteen in drie delen: I Contemporaine Belichting (stelt vooral aan de hand van B.'s correspondentie met theologische tijdgenoten, zijn verhouding tot Kuyper, de Ethischen en de Modernen in het licht); II Analyse (is in hoofdzaak een samenvatting van de ,,Geref. Dogmatiek'', waarbij de kleinere geschriften ter toelichting dienen en de eerste en tweede druk worden vergeleken); III. Terugblik en Uitzicht (geeft nadere typering en trekt de lijnen door naar het heden). Een bibliografie van cand. Veenhof sluit het werk af. In formele zin is dit boek niet goed uitgebalanceerd. De schr. hinkt op twee gedachten. Hij heeft veel onbekend epistolair materiaal verzameld, dat hij voor dit werk wilde gebruiken. Het meeste moest hij laten liggen om het te gebruiken voor een biographie die hij spoedig hoopt te publiceren. Maar ook het wel verwerkte wordt lang niet altijd door de titel gedekt. Dat geldt speciaal van de als bijlage gepubliceerde correspondentie met Ten Hoor. Het was beter geweest in de titel van ,,theoloog'' te spreken. Maar ook dan bleef het bezwaar, dat de ,,Contemporaine Belichting'' er wat bijhangt en in het volgende niet wordt verwerkt. Daarmee is niet gezegd, dat we dit gedeelte hadden willen missen. Er is integendeel een goede kans, dat dit het meest gelezen stuk wordt. Schr. heeft hier onze kennis der vad. kerkgeschiedenis enorm verrijkt.

Vooral het stuk over de verhouding met Kuyper leest men als een roman (al verzuimt schr. op blz. 32 v.v. de oorzaak van hun breuk duidelijk te tekenen). Het slot, over Bavincks laatste jaren, leest men even geboeid. Wie wist, dat Bavinck zijn dogmatische bibliotheek nog zelf heeft verkocht (blz. 377), blijkbaar reeds „omstreeks 1910" (! blz. 380)?. Schr. zegt: B. voelde in die jaren dat vernieuwing nodig was, maar ook dat hij haar niet kon brengen. Het middenstuk met de analyse's boeit minder, maar dat kan schr. niet helpen. Eerst geeft hij na elk onderdeel welkome samenvattingen. Waarom verderop niet meer? Bavinck heeft in dr. Bremmer een goed interpreet gevonden, omdat hij zijn brede en milde geest deelt en tegelijk genoeg in de eigentijdse theologie leeft om B. op kritische afstand te kunnen bezien. Verhelderend is zijn wijzen op de invloed van het Neo-Thomisme op B. (blz. 318v.). Opmerkelijk is de verzoenende toon waarop deze vrijgemaakte over de doop-controversen spreekt (blz. 367 v.). M.i. terecht wijst hij B.'s wedergeboorte-leer af (blz. 357 v.v.). Hij wil verder op de anti-scholastieke weg waarop B. zijn schreden zette en hij versmaadt daarbij ook de hulp van Barth niet. Herhaaldelijk pleit hij (in B.'s spoor) voor een verdere en vrijere ontwikkeling der inspiratieleer. Ook acht hij de discussie met de Ethischen (tot wie B. levenslang een ambivalente verhouding heeft gehad) onvoltooid. B. wordt hier getekend in zijn eenheid van klassiek en modern, van synthese en diastase. Het geschiedt door een congeniaal man. Dat maakt het boek levendig, verwarmend en betrouwbaar. Met verwachting zien we naar de beloofde biografie uit. H. B.

J. Beckmann, K. G. Steck, F. Viering, *Von Einheit und Wesen der Kirche.* Fragen am Vorabend des ökumenischen Konzils, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961, 63 blz., gecart. DM 3,50.

Dit zijn drie voordrachten. De eerste, van Beckmann, „Die Einheit der Kirche nach reformatorischer Lehre" geeft eenvoudig en helder het gematigd-lutherse standpunt weer. De derde, van Steck, „Ecclesia-creatura verbi", beschrijft Luthers ecclesiologie aan de hand van een weinig bekend strijdgeschrift uit 1521. Alleen de middelste, Vierings voordracht over „Grundfragen römisch-katholischen Kirchenverständnisses am Vorabend des ökumenischen Konzils" heeft een duidelijk verband met de ondertitel van het boekje. Deze voordracht geeft een uitstekende bespreking van de onder ons veel te weinig bekende ecclesiologische encycliek „Mystici corporis" (1943). De schr. toont aan, dat deze encycliek de kloof met de reformatie heeft verdiept. H. B.

Per Erik Persson, *Evangelisch und Römisch-Katholisch* Kernfragen heutiger Diskussion, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961, 72 blzz. DM 3,80.

Dit boekje geeft precies wat de ondertitel belooft. Tegenover een vernieuwd r. katholicisme worden niet krampachtig oude stellingen gehandhaafd, noch wordt de illusie gevoed dat koene stellingen van de nouvelle

théologie kerkelijke geldigheid zouden hebben. Aan de hand der drie grote theologische encyclieken: Mystici Corporis, Mediator Dei en Humani Generis, en de litteratuur er om heen, laat de schr. zien, hoe de grondverschillen er vandaag uitzien. Het gaat om de vragen van Schrift, Traditie, Woord, Geest en ambt, zich samentrekkend in de vraag naar de wijze van Christus' tegenwoordigheid in de Kerk. De schr. betoont zich een overtuigd lutheraan. Het boekje is uit het zweeds vertaald. Het is een stukje controverstheologie van uitstekend gehalte. H. B.

GUSTAVE THILS, *Sainteté Chrétienne*, précis de théologie ascétique, 585 blz., éditions Lannoo, Tielt, Belgique, 1960, geb. f 14,50.

Het is karakteristiek voor het vaderlandse protestantisme, dat over de heiliging veel minder gesproken pleegt te worden, dan over de rechtvaardigmaking. Bovendien verschijnt de heiliging gemeenlijk in het dogmatische gewaad der „heiligmaking" als leerstuk naast en in het verlengde der justificatie, terwijl de overdenking van de heiliging zich voornamelijk beperkt tot een sterk op de praktijk gericht min of meer populair theologiseren. Zo vertrouwd ook de protestantse theologant geworden is met Denzinger's Enchiridion Symbolorum et Definitionum, zo vreemd en onwennig voelt hij zich tegenover de niet minder klassieke pendant daarvan: het Enchiridion Asceticum van Rouët de Journel c.s.

Daarom zal ook het hierboven aangekondigde werk van de Leuvense hoogleraar Gustave Thils voor de protestantse lezer niet zo gemakkelijk toegankelijk zijn. Wij doelen daarbij niet op de uiteraard zuiver Rooms-Katholieke sfeer, waarin dit werk ons voert wat betreft de sacramentologische, ecclesiologische en Mariologische partijen, maar veel meer op de wonderlijke ervaring om de dogmatische doordenking van de sanctificatie als een nevenfacet opgenomen te zien in een theoretische, theologisch-wetenschappelijke analyse van de Christelijke ervaring der heiligheid.

Dat wij als kinderen der reformatie niet meer zo a priori afwijzend staan tegenover boeken als dit, is misschien vooral te danken aan de revolutionaire wijze, waarop de dogmaticus Karl Barth het gewaagd heeft om in zijn Kirchliche Dogmatik de problematiek van het Christelijke leven naar al zijn facetten te doordenken en als legitiem theologisch materiaal te accepteren. Men krijgt de indruk, dat daardoor eindelijk een vruchtbare gedachtenwisseling met Rome mogelijk is geworden over de zo hoogst belangrijke problemen der heiliging en der Christelijke levensstijl.

Het gedegen boek van Thils zou zich als uitgangspunt voor zulk een gedachtenwisseling goed lenen, omdat het zeer helder is gesteld en overzichtelijk opgebouwd. Na vrij beknopt gehouden bijbels-theologische, historische en dogmatische benaderingen van het begrip heiligheid, volgt een uitgebreid stuk met de moraal-theologische aspecten, dat in allerlei praktische vragen voert. Bijzonder instructief zijn de gedeelten over leven en geloof en over de middelen en voorwaarden der heiligheid. De aanwijzingen betreffende de „direction spirituelle" zijn pastoraal belangwekkend. De studie eindigt met een behandeling van de hinderpalen voor de

heiligmaking en geeft in een appendix een overzicht van de voornaamste scholen en publicaties. Al met al een belangwekkende wegwijzer in een boeiend terrein. Opmerkelijk is, dat na lezing een indruk van heiligheid als hoofddeugd van de Christen overblijft, die nogal introvert schijnt, zelfs in de paragrafen over de deugden van het leven in een gemeenschap (dat wel sterk op de communiteiten is geïnspireerd).

Met verdriet mist de reformatorische lezer vrijwel geheel de vreugde om „de vreemde vrijspraak" en de dankbaarheid als bron van het nieuwe leven.

De uitgave en druk van het magistrale werk is uitstekend. C. AALDERS

K. H. MISKOTTE, *In de Waagschaal*, Gekozen en ingeleid door W. Barnard en J. J. Buskes. U.M. Holland, Amsterdam, 1960. 261 p. Geb. f 17,50.

Deze bundel verscheen als een eresaluut aan Miskotte, vlak na zijn afscheid als kerkelijk hoogleraar. Het is een keur uit de artikelen, die hij als hoofdredacteur aan de kolommen van „In de Waagschaal" toevertrouwde. Het is een rijk boek geworden. Pièce de milieu zijn de 10 artikelen over strekking en structuur van Barths dogmatiek. (Moby Dick!). Zo vrij en lenig en toch zo precies en trefzeker een ander introduceren is eigenlijk zeer origineel. De twee stukken over de praedestinatieleer van Barth, „Medoesa" en „Het jubelen der rede", frapperen wel bijzonder door de vergelijking met de klassieke aanpak van dit leerstuk.

Overigens vindt men in deze bundel geen theologie in vakwetenschappelijke zin. De bewogen geest van Miskotte zien we als een vlinder telkens weer op andere bloemen op het veld van kerk en geestesbeschaving neerstrijken. Aan het begin van het boek zijn meerdere artikelen gewijd aan het polyvalente levensgevoel van de jaren vlak na de bevrijding. Aan het einde wordt indringend geschouwd in de afgrond der verveling, waarin de moderne mens verstikt, omdat hij het geheim van de bijbelse sabbath kwijt is. (Kerkgang tegen de verveling!). Twee citaten: „De meest principiële, wezenlijke zonde is inderdaad de principiële, wezenlijke verveling terwijl God bij ons is!" (215). „Misschien zijn er weinig velden van onze existentie, waarover, als met de handen van zonnestralen of met de stille wurging van mistbanken, zo duidelijk de Godsvraag zich meldt" (213/14). Dit laatste citaat is typerend voor de stijl, die soms overdadig lijkt, maar in wezen geheel is aangepast aan de inhoud en waardoor alle artikelen een lust zijn om te lezen. Dit citaat geeft echter ook, naar ons gevoelen, de sleutel tot het gehele levenswerk van Miskotte, waarvan deze bundel weliswaar lang geen samenvatting, maar wel een typisch staal is. Theologie en cultuur, evangelie en existentie zijn voor hem geen twee gescheiden terreinen, waarop hij zich dan beurtelings virtuoos zou bewegen. Nee, Miskotte is en blijft theoloog, altijd en overal. Maar het kenmerkende van zijn theologie is, dat ze ademt in de wereld. Ademt zij in, dan krijgt men echt geconcentreerd theologische verhandelingen. Ademt zij uit, dan krijgt men essays over kunst, cultuur en existentie. Het geheel echter is en blijft theologie.

Heeft men eenmaal deze sleutel in handen, dan is het een boeiend bedrijf, om Miskotte alle mogelijke denkers, schrijvers, werken en verschijnselen te zien behandelen. Bijzonder sprekend vond ik de visie op het fenomeen „schelden". Diepzinnig zijn de stukken over satyre, ironie en humor als eenzijdige, maar noodwendige uitwegen van liefde, geloof en hoop. In totaal zijn het 49 essays, waarvan de één meer zal overtuigen dan de ander, maar die allen het aandachtig en rustig genieten en overwegen meer dan waard zijn. In het bijzonder moge nog gewezen worden op het zeer fijne artikel over Noordmans, waarmee het boek besluit.

Veel dank aan de samenstellers. Jammer alleen, dat vooral de inhoudsopgave ontsierd wordt door miszettingen. TH. C. FREDERIKSE

MARTIN STALLMANN, *Was ist Säkularisierung?* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960, 55 blz., prijs DM 4,50.

Dit geschriftje is oorspronkelijk een lezing geweest, die de schr. gehouden heeft op een conferentie over de sacrale woordenschat en haar saecularisatie en draagt daarvan nog de sporen. De schr. begint met de geschiedenis van het woord saecularisatie na te gaan en probeert daarna een theologische interpretatie van het verschijnsel te geven. Hij komt daarbij te spreken over Bonhoeffers gedachte van de mondige wereld, maar sluit zichzelf nauw aan bij Gogarten. Zijn stelling is, dat saecularisatie gegeven is met de christelijke verkondiging, doordat deze de mens vrijmaakt van en voor de wereld. Zij bindt hem evenwel aan God. Deze binding gaat in de saecularisatie in malam partem, die de schr. saecularisme noemt, verloren. Het slot van de brochure vormt een uiteenzetting van het probleem van de godsdienstige taal, waarin volgens de schr. het vraagstuk van de saecularisatie zich toespitst. – De schr. zal zelf niet menen, dat met zijn verdienstelijk en helder geschrift het laatste woord over de saecularisatie gezegd is. Ook blijft een andere theologische interpretatie mogelijk, waarvoor die van de schr. echter waardevolle elementen kan leveren. H. DE VOS

ETHIEK

A. M. C. M. SCHELLEN, *De artificiële inseminatie bij de mens.* Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen, 1960. 128 blz., f 3,25 (bij intekening op de reeks Mens en Medemens f 2,95).

Voor degenen, die het belangwekkende proefschrift van Schellen over hetzelfde onderwerp kennen (Artificial Insemination in the Human, Amsterdam, 1957) biedt het bovenstaande geschriftje van de Roermondse gynaecoloog weinig nieuws. Toch is het verheugend, dat de uitgeverij Spectrum het verschijnen van dit boekje mogelijk gemaakt heeft. Het is wetenschappelijk verantwoord en populair geschreven. Zo kan het een waardevolle bijdrage zijn tot de vorming van een communis opinio over de inseminatie. Als rooms-katholiek wijst Schellen de artificiële inseminatie uitdrukkelijk af (117). Hij conformeert zich dus geheel aan het oordeel van zijn kerk. Zijn beoordeling van de ethische aspecten der in-

seminatie beperkt zich dan ook tot een weergave van het kerkelijke standpunt. De belichting van de medische, juridische en algemeen-maatschappelijke gevaren van de inseminatie, met name van de heterologe inseminatie is grondig en uitvoerig. Zij verdient, ook van de zijde van protestantse lezers, aandachtige en nauwgezette overweging. Wij kunnen de lezing van dit zakelijke en oriënterende werkje dan ook hartelijk aanbevelen. De uitgave is eenvoudig, maar verzorgd. BLOEMHOF

PRAKTISCHE THEOLOGIE

A. C. OUTLER, *Psychotherapie en evangelieverkondiging*, Boekencentrum N.V., Den Haag 1959, 251 blz., f 9,50.

Dit boek van de Amerikaan Outler ben ik zonder veel verwachting gaan lezen. In het algemeen immers is men in Amerika ons wel mijlen vóór als het gaat om de practijk van de helpende zielszorg en de methodische bezinning op en instructie voor die practijk; maar op het gebied van de principieel theologische doordenking van de verhouding tussen psychotherapie en pastoraat is men ons niet voor. En als men dan al dadelijk in het voorwoord leest dat de moderne psychotherapie een uitdaging is ,,tot verwerkelijking van de Christelijke gedachte", dan ruikt men oppervlakkige slechte theologie en verwacht men nog minder. Inderdaad is het de vraag of dit boek ons verder helpt. Toch was de lectuur boeiend, niet alleen vanwege het feit dat de schr. zeer belezen is in psychiatrische literatuur en deze zorgvuldig en helder refereert, maar toch ook wel vanwege het belang van het onderwerp.

Schr. noemt in een eerste hoofdstuk 9 punten van overeenkomst, althans 9 grondmotieven van de psychotherapeutische practijk die ook voor de zielszorg van groot belang zijn. Daarna toont hij echter een diepgaand verschil tussen de wereldbeschouwelijk uitgebouwde psychotherapie en het evangelisch pastoraat. Dit verschil wordt in 4 hoofdstukken onderzocht ten aanzien van het menselijk zelf en zijn vrijheid, van de menselijke nood, van de menselijke mogelijkheden en van de ordeningen van het leven. Telkens wordt gewezen op het fundamentele verschil tussen een naturalistisch-humanistische anthropologie die in de psychotherapeutische scholen verondersteld is of geleerd wordt enerzijds en een theïstische anthropologie anderzijds. In een slothoofdstuk over ,,de voorwaarden van het bondgenootschap" wordt gepleit voor een bondgenootschap tussen beiden, die mogelijk wordt als het practische weten van de psychotherapie zich ontdoet van de van elders geleende naturalistische wereldbeschouwing en als omgekeerd het christendom zich ontdoet van de verkeerde practische kennis waarmee het tot nu toe opereert en die het ook van elders leende.

Helaas is de probleemstelling te eenvoudig. De auteur ziet maar één groot front tegenover zich: het naturalisme van de geciteerde psychotherapeutische scholen, en kent blijkbaar niet de fenomenologische school die onder invloed van de existentiefilosofie is ontstaan en dimensierijker is. Bovendien wordt het christendom te veel opgevat als een wereld-

schouwing, in casu een contra-wereldbeschouwing. Zodoende komen de fronten van de beide „...ismen" vrij bot tegenover elkaar te liggen. Daardoor wordt van de psychotherapie gevraagd niet alleen negatief een uitzuivering van de naturalistische wereldbeschouwingselementen (terecht!), maar ook positief een ruimte maken voor de „ideeën" God, zonde, genade (goed bedoeld, in zekere zin ook terecht, en toch net iets te vlot als eis gesteld). Dit zal ook wel verband houden met een apologetisch trekje dat telkens te bespeuren valt: psychotherapie is met het christendom meer gebaat dan met het naturalistisch humanisme, want de op zichzelf gestelde mens dehumaniseert (blz. 43, 69, 134v.), al wil dit niet zeggen dat de schrijver openheid voor het Evangelie op pragmatische gronden eist. Ongeloof wordt alleen gezien in de gestalte van de verwerping van het bestaan van God en niet ook in de gestalte van allerlei religieusiteit, terwijl omgekeerd theïsme en christelijk geloof steeds samenvallen.

Hoewel dus beide fronten te ongenuanceerd blijven en daardoor het advies omtrent samengaan na elks zelfherziening te zeer voor de hand liggend is, is de algemene strekking van het boek zonder meer sympathiek en zijn afzonderlijke beschouwingen leerzaam. P. J. Roscam Abbing

H. C. J. Duijker, B. G. Pallandt, R. Vuyk, *Leerboek der Psychologie*. J. B. Wolters Uitg. Mij., Groningen, 1960. Tweede druk. 545 blz. Prijs f 14,90.

De tweede druk van dit ook voor predikanten zeer bruikbare leerboek, dat al vlug aan een herdruk toe was, verschilt voornamelijk van de eerste doordat men het historisch overzicht tot op het heden heeft bijgewerkt. Het boek blijft daardoor een beeld geven van een jonge, zich steeds verder ontwikkelende wetenschap, die leeft van het zich critisch herzien. Ik had graag het stuk over de phaenomenologische psychologie wat meer uitgediept gezien, maar het toont wel de punten, waarom het gaat en dat is misschien in een boek als dit ook wel voldoende. Graag wederom aanbevolen. H. Faber

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken en tijdschriften ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

H. C. Rümke, *Psychiatrie II, De Psychosen*. Scheltema & Holkema, Amsterdam 1960, 612 blz., geb. f 29,50.

Leidraad voor het Godsdienstonderwijs op kweekscholen onder redactie van O. V. Henkel, 2e druk. J. B. Wolters, Groningen 1960, 232 blz., geb. f 6,90.

Hans Walter Wolff, *Dodekapropheton, Hosea* (Bibl. Komm. A.T. XIV–3). Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1961, blz. 161–240.

H. W. Meihuizen, *Menno Simons*. H. D. Tjeenk Willink & Zoon, Haarlem 1961, 236 blz., ing. f 2,95, geb. f 7,90.

R. Bijlsma, *De Bijbel in de Kerk* (rede). Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1961, 19 blz., ing. f 1,25.

Paul Kramer, *Das Heilige Amt*. Berchtold Haller Verlag, Bern 1960, 60 blz., ing. fr.S. 15.—.

Die Texte vom Toten Meer. Erste deutsche Gesamtübertragung. I. Übersetzung von Dr. Johann Maier. 190 blz. II. Anmerkungen von Dr. Johann Maier. 232 blz. Ernst Reinhardt Verlag, München, 1960. Geb. samen DM. 24,—.

Joseph Marie Perrin, *Le Mystère de la charité*. Desclée de Brouwer, Bruges 1960, 532 blz., ing. fr.B. 210.

H. M. Diepen, *La théologie de l'Emmanuel*. Desclée de Brouwer, Bruges 1960, 324 blz., ing. fr.B. 195.

Oscar Cullmann, *Petrus Jünger-Apostel-Märtyrer*. 2e umgearbeitete und erweiterte Auflage. Zwingli Verlag, Zürich 1960, 287 blz., ing. fr.S. 24,—.

Siegfried Wagner, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion*. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1960, XII + 284 blz., ing. D.M. 36,—.

Johannes Calvin, *Auslegung der Heiligen Schrift. Römerbrief und Korintherbriefe übersetzt und bearbeitet von Gertrud Graffmann, Hans Jakob Haarbeck und Otto Weber*. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1960, 606 blz., ing. DM. 31,20, geb. DM. 34,60.

Heinz Robert Schlette, *Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Grossen und Thomas von Aquin*. Kommissionsverlag Max Hueber, München 1959, XX + 226 blz., ing. DM. 16,—.

J. A. Brandsma, *Menno Simons van Witmarsum*. Uitg. Laverman N.V., Drachten 1960, 125 blz., ing. f 3,75.

L. Praamsma, *Lerende hen onderhouden II, Zondag 25–52*. J. H. Kok N.V., Kampen 1960, 176 blz., ing. f 5,40, geb. f 6,90.

Heinrich Ott, *Die Frage nach dem historischen Jesus und die Ontologie der Geschichte*. (Theol. St. Heft 62) EVZ.-Verlag, Zürich. Voor Nederland: G. F. Callenbach, Nijkerk, 1960, 34 blz., ing. fr.S. 2,80.

Hans Barth e.a., *Freiheit. Sechs Radiovorträge*. Polis 7. EVZ.-Verlag, Zürich 1960, voor Nederland G. F. Callenbach, Nijkerk, 64 blz., geb. f 3,80.

J. Keizer, *Het woord aan het Woord*. J. H. Kok N.V., Kampen 1961, 174 blz., geb. f 8,50.

C. A. de Ridder, *Maria Medeverlosseres?* Evangelische Maatschappij, Utrecht 1960, 157 blz., ing. f 7,50.

Per Erik Persson, *Evangelisch und Römisch Katholisch*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961, 71 blz., ing. DM. 3,80.

J. Beckmann e.a., *Von Einheit und Wesen der Kirche*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, 62 blz., ing. DM. 3,50.

Pius Drijvers, *Über die Psalmen*. Herder, Freiburg 1961, 271 blz.

Philippe Delhaye, *Permanence du droit naturel*. Edition Nauwelaerts, Louvain 1960, 155 blz.

Horstcahier nr. 9. Kerk en Wereld. 1945–20 nov. 1960. Kerk en Wereld. Driebergen 1960, 78 blz., ing. f 1,—.

Jaarboek voor de Eredienst van de Nederlandse Hervormde Kerk. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1960, 145 blz., ing. f 7,50, geb. f 8,50.

F. Hofmans, *Bezinning over apologetiek*. Lannoo, Den Haag 1961, 96 blz., ing. f 2,90.

H. Renckens, *De profeet van de nabijheid Gods. Schriftlezing uit Isaias 1–12*. Reeks „Woord en Beleving" nr. 8. Lannoo, Den Haag 1961, 256 blz., ing. f 6,90, geb. f 8,50.

Eduard Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*. NTD 11. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, 115 blz., ing. DM. 4,80.

Otto Kaiser, *Der Prophet Jesaja Cp. 1–12*. ATD 17. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, 126 blz., ing. DM. 6,20, geb. DM. 9,20.

A. Szekeres, *De structuur van de filosophische theologie*. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage z.j., 53 blz.

Célestin Charlier, *Bijbel lezen met de Kerk*. J. J. Romen & Zonen, Roermond 1961, 343 blz., ing. f 15,75, geb. f 17,50.

G. van Leeuwen, *Christologie en Anthropologie*. Boekencentrum, 's-Gravenhage z.j., 332 blz.

P. G. Verweijs, *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion*. Uitg. v/h Kemink & Zn., Utrecht 1960, 382 blz., ing. f 20,—.

D. Nauta, *Opera Minora*. J. H. Kok N.V., Kampen 1961, 189 blz., geb. f 9,75.

R. H. Bremmer, *Herman Bavinck als dogmaticus*. J. H. Kok N.V., Kampen 1961, 457 blz., geb. f 18,75.

Bernard W. Anderson, *De wereld van het Oude Testament. II. Israel wordt een natie*. BBB-reeks. Bosch & Keuning N.V., Baarn z.j., 239 blz., ing. f 2,90, int. f 2,25.

Max Huber, *Laientheologie*. Zwingli Verlag, Zürich 1960, 101 blz., ing. fr.S. 7,80.

NORMAN NICHOLSON, *De profeet uit de bergen.* (W.T.B.-reeks, serie IV, deel 2). Boekencentrum, N.V., Den Haag 1961, 122 blz., ing. f 3,25, bij intek. f 2,50.

Woord en Wereld. Opgedragen aan Prof. Dr. K. H. Miskotte, naar aanleiding van zijn aftreden als kerkelijk hoogleraar te Leiden op 14 december 1959. N.V. de Arbeiderspers, Amsterdam 1961, 335 blz.

KURT ALAND, *Die Säuglingstaufe im neuen Testament und in der alten Kirche.* Chr. Kaiser Verlag, München 1961, 86 blz., ing. DM. 5,40.

WILL. ERICH PEUCKERT, *Astrologie.* W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960, 279 blz.

TIJDSCHRIFTEN

Musica Sacra, februari 1961. W. Mudde, Bach's behandeling van het lied „O Lamm Gottes unschuldig"; Co de Koning, De studie van Bach's orgelwerken.

Vox Theologica, G. W. de Jong, Een koerswijziging bij F. Buri? H. J. Mulder, Messianisme en het ontstaan van het Christendom.

Theologie en Practijk, Winter 1961. K. A. H. Hidding, Het verschijnsel ongeloof in de godsdiensten; A. de Wilde, Kanttekeningen bij het artikel Het verschijnsel ongeloof in de godsdiensten; G. J. van den Berg, Principia van maatschappelijk opbouwwerk.

Tijdschrift voor theologie, januari 1961. H. van den Bussche, De godsdienstige boodschap in het Oude en Nieuwe Testament; E. Schillebeeckx. De nieuwe wending in de huidige dogmatiek; J. H. Walgrave, Standpunten en stromingen in de huidige moraaltheologie.

Homiletica en Biblica, januari 1961. B. Gemser, Het object van het zedelijk oordeel in het Oude Testament; W. M. C. van Unnik, De Bijbel en de middelbare school; H. de Vos, Geschilpunten Rome-Reformatie op het gebied der ethiek: 4. Geboortebeperking.

Gereformeerd theologisch tijdschrift, Nr. 6–1960. M. J. Arntzen, Biecht en vergeving van zonden III.

Kerk en Theologie, januari 1961. M. H. Bolkestein, Dialogische prediking; C. Riemers, Hoe moeten wij in beleidsvragen met elkaar leven? M. Groenenberg, Over het beroepingswerk; A. F. N. Lekkerkerker, De stoel van Petrus.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Iul.-Dec. 1960. P. Schruers, La paternité divine dans *Mt.*, V, 45 et VI, 26–32; W. Burgers, De instelling van de Twaalf in het Evangelie van Marcus; R. Swaeles, L'orientation ecclésiastique de la parabole du festin nuptial en *Mt.*, XXII, 1–14.

Nouvelle Revue Théologique, Janvier 1961. R. Carpentier, Le primat de l'amour dans la vie morale; J. Levie, Le message de Jésus dans la pensée des apôtres; G. Cruchon, Psychologie des attitudes et pastorale. – Février 1961. C. Dumont, La prédication du péché originel; M. Thiéffry, Stérilisation hormonale et morale chrétienne; L. Denis, Catéchèse missionnaire; H. Lepargneur, Deux essais de témoignage évangélique au Brésil.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1960–No. 4. Victor Goldschmidt, Sagesse et Liberté; Jean Héring, Entre la mort et la résurrection; Henri Desroche, Amérique religieuse ou Religion de l'américanité; Joseph Chelhod, Pour une sociologie de l'Islam.

Les Etudes Philosophiques, Octobre-Décembre 1960. F. J. J. Buytendijk, La genèse psychologique de l'esprit maternel; Karl Löwith, De l'existence historique; Jules Bednarski, Vérité et temporalité: l'impossibilité du dogmatisme; Roger Chabal, Discipline et mobiles de l'entreprise scientifique.

Irénikon, 4e Trimestre–1960. D. C. Lialine, Monachisme oriental et monachisme occidental; D. A. Tanghe, Le 37e Congrès eucharistique mondial: Munich 1960; D. N. Egender, Réactions luthériennes aux thèses sur l'Eucharistie.

Revue Biblique, Octobre 1960. P. Auvray, Ezéchiel I-III. Essai d'analyse littéraire; J. P. Charlier, L'exégèse johannique d'un précepte légal: *Jean VIII:17*; F. M. Braun, Les Testaments des XII Patriarches et le problème de leur origine; J. T. Milik, Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes (suite) (2 fig., pl. XXVIII à XXXII).

The Harvard Theological Review, January 1961. John E. Smith, The Permanent Truth in the Idea of Natural Religion; R. J. Schoeck, The Use of St. John Chrysostom In Sixteenth-Century Contoversy; John M. Steadman, The "Suffering Servant" and

Milton's Heroic Norm; Jurgen Herbst, Francis Greenwood Peabody: Harvard's Theologian of the Social Gospel.

Theology Today, January 1961. W. Burnet Easton, Space Travel and Space Theology; Robert McAfee Brown, Tradition as a Protestant Problem; Edward A. Tiryakian, Race, Equality, and Religion; Paul Ramsey, Theological Studies in College and Seminary; Gordon E. Jackson, Christian Education and Theological Method; Gilbert Cope, Symbols: Old and New; Robert McFadden, The Nuclear Dilemma, with a Nod to Kierkegaard.

The Ecumenical Review, January 1961. Edmund Schlink, Worship in the light of ecumenical theology; Thomas C. Oden, Is the demand of God ambiguous? An American-European Dialogue; Heinz Horst Schrey, Restoration and Revolution and the Unity of the Church; Paul Albrecht, Rapid Social Change and human need; N. A. Nissiotis, The ecclesiological significance of inter-church Diakonia; Hans Ruedi Weber, The Ecumenical Movement, the Laity, and the Third Assembly; Hans Heinrich Wolf, Towards an ecumenical Theology.

The International Review of Missions, January 1961. M(argaret) S(inclair), A Survey of the Year 1960; K. A. Busia, Has the Christian Faith been adequately presented? José Miguez-Bonino, Obedience and Freedom in Christian Theology.

Antonianum, Iulius-October 1960. Alexander Kerrigan, Jn. 19, 25–27 in the Light of Johannine Theology and the old Testament; Lucien Ceyssens, La publication de l',,Augustinus'' d'après la correspondance de Henri Calénus; Roberto Zavalloni, Come si pone il problema della liberta. –Januarius 1961. Agostino Amore, La personalità dello scrittore Ippolito; Ambrosius M. Lubik, De conclusionibus theologicis ad mentem Melchioris Cani (continuabitur). Michael Brlek, De vocis ,,Ecclesia'' origine et notione iuridica.

Norsk Teologisk Tidsskrift, Carl J. Bjerkelund, Stilen i de paulinske formaningssetninger; Peder Borgen, Brød fra himmel og fra jord; Arvid S. Kapelrud, Ba'als kamp med havets fyrste i Ras Sjamra-tekstene.

Kerygma und Dogma, 1 Quartalsheft 1961. Edmund Schlink, Gesetz und Evangelium als kontroverstheologisches Problem; Wilfried Joest, Die Personalität des Glaubens; Gustaf Wingren, Adam, wir und Christus; Rolf Rendtorff, Genesis 8, 21 und die Urgeschichte des Jahwisten.

Theologische Zeitschrift, November-Dezember 1961. Johann Jakob Stamm, Die Immanuel-Weissagung und die Eschatologie des Jesaja; John J. Vincent, Discipleship and Synoptic Studies: Théobald Süss, Zur theologischen Bedeutung der Sakramente.

Hervormde Teologiese Studies, R. D. Coertze, Ontwikkelingstempo binne Bantoegebiede by Afsonderlike Ontwikkeling; P. J. Coertze, Feitelike Toestande en Prinsipiële Siening van die Rasseverhoudingspatroon in Suid-Afrika; C. L. van der Berg, Kerk en Owerheid, en die Rassevraagstuk in Suid-Afrika; H. P. Wolmarans, Artikel III van die Kerkwet van die Ned. Hervormde Kerk van Afrika; J. P. Oberholzer, Die Apostolaat van die Kerk in hierdie tyd ten opsigte van Binne- en Buiteland; A. J. G. Oosthuizen, Die Kerk se visie op die resente gebeure in Suid-Afrika; C. J. Mans, Die Kerk se visie op die ontwikkelende situasie in Afrika.

Archiv für Reformationsgeschichte, 1960, Heft 2. Clyde L. Manschreck, Melanchton and, Prayer; Wilhelm Maurer, Studien über Melanchthons Anteil an der Entstehung der Confessio Augustana; Robert Stupperich, Melanchthons Anteil an der Reformation in Pommern; Gerhard Müller, Philipp Melanchthon und die Studienordnung für die hessischen Stipendiaten.

HOE HANTEERT AUGUSTINUS HET APOSTOLICUM IN HET *ENCHIRIDION*?

DOOR

L. J. VAN DER LOF

Hilversum

§ 1. *A. von Harnack*

Jarenlang heeft A. von Harnack's visie de geesten beheerst. Hij stelde het probleem als volgt. Naast de H. Schrift stond in het Westen het Symbolum, de apostolische „lex" onbereikbaar hoog.[1] Men zag er in een belijden van de eenheid Gods in drie personen en van de eenheid van Christus in twee substanties. Het trinitarische en Christologische probleem schijnt zodoende tamelijk stabiel geweest te zijn in het Westen. Hiermede contrasteert echter veel haeresie in de Christologie, die onder de dekmantel van de officiële belijdenis in het Westen toch in omloop kwam. Veel meer dan in de kerken van het Oosten. Het denken van de Westerse theologen richtte zich niet op de stellingen van die „lex", maar op geheel andere vragen. Augustinus schreef uitleggingen van het Symbool, waarin geheel andere vragen werden behandeld dan men zou verwachten. Trouwens, reeds vanaf Cyprianus tonen de Westerse theologen, dat zij in een complex van ideeën en vragen leven, dat weinig te maken heeft met de door de anti-gnostici en Alexandrijnen behandelde problemen en met het dogma.[2]

Harnack vervolgt: aan het *Enchiridion* ligt het oude Symbolum ten grondslag. Dit was bij Augustinus op vulgair-katholieke wijze.[3] Aan deze materie voegt het *Enchiridion* nu een nieuwe stof toe, die slechts heel los ermede verbonden kan worden en die tevens de oorspronkelijke elementen modificeert.[4] In alle drie artikelen is de behandeling van zonde, zondevergeving en voleinding in de liefde de hoofdzaak (10–15; 25–33; 41–52; 64–83). Alles wordt als een innerlijk proces voorgesteld, waaraan de kort behandelde oude dogmatische stof ondergeschikt schijnt te zijn. Het nieuwe ligt in de innerlijke godsdienst, waarin op geloof, hoop en liefde alles aankomt (3–8).[5]

---

[1] A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Tübingen 1910⁴, Band 3, S. 52.
[2] S. 53. [3] S. 231. [4] S. 232. [5] S. 233.

In het eerste artikel is geen kosmologie gegeven, ja, nadrukkelijk wordt de physica als inhoud van de dogmatiek afgewezen.[1] Derhalve ontbreekt ook iedere logosleer. Ook bij het tweede artikel geeft het *Enchiridion* de werkelijke inhoud van het Symbolum slechts summier weer. De wederkomst wordt slechts kort vermeld zonder een enkele chiliastische aantekening. Daarentegen treden op de voorgrond: de eenheid van Christus als „homo", met wiens ziel het Woord zich verbonden heeft; de praedestinatiaanse genade, die deze „homo" met de godheid in de eenheid van de persoon heeft gebracht, hoewel hij geen verdiensten bezat (derhalve de parallel met onze wedergeboorte); de vaste verbinding van de dood van Christus met de verlossing van de duivel, de verzoening en de doop (zondenvergeving) enerzijds, maar de beschouwing van de verschijning en de geschiedenis van Christus als de verhevenheid in de deemoed en als het voorbeeld van de „vita Christiana" anderzijds. De menswording treedt geheel terug of wordt onder een visie gesteld, die de Grieken geheel vreemd was. Zo is het tweede artikel een geheel ander geworden.[2]

In het derde artikel is de onbevangenheid en zekerheid, waarmede een voortdurende zondevergeving in de kerk geleerd wordt, zowel de hoofdzaak als tevens het nieuwe element.[3] Tot zover dit overzicht van Harnack's visie op het *Handboekje*.

§ 2. *Commentaar in 1960*

Tussen 1910 en 1960 heeft de theologie langzamerhand een andere visie ontwikkeld op Augustinus' hanteren van het Apostolicum. Een overzicht van die nieuwe kijk willen wij in de volgende paragraafjes geven. Daarbij zal blijken hoe blij wij mogen zijn, dat Noordmans zijn zoeklichten ook op de kerkvader heeft gericht. Hij verstaat deze over de eeuwen heen zeer wel.

§ 3. *Het afzien van kosmologie en physica*

Allereerst een punt, waarop wij Harnack na vijftig jaar niet kunnen bestrijden, maar wel toelichten. Men kan verwachten, dat kosmologie en physica een geringe rol zullen spelen, wanneer men de ontwikkeling in de literaire bestudering van Augustinus' geschriften

---

[1] S. 233. [2] S. 234. [3] S. 234.

volgt. Marrou laat zien, hoe de schrijvers uit de vierde eeuw gelijk Cicero, hun leermeester, hun gehele leven leerlingen van de rhetorica bleven.[1] Augustinus geeft echter twee nieuwe beginselen aan de rhetorica. Ten eerste: de eloquentie is wel nuttig, maar niet onmisbaar, want de Christelijke redenaar heeft de bijbel en die heeft een eigen werkzaamheid, een bovennatuurlijke eloquentie, die in zekere zin voldoende is.[2] Dit gaat nog verder dan Cicero, die de rhetorica op zichzelf niet voldoende acht. Augustinus meent, dat de rhetorica zelfs niet nodig is en hij scheidt de eloquentie van de rhetorica.

Ten tweede: Augustinus geeft een strikt religieus karakter aan zijn paedagogie.[3] De bijbel en de Patres zijn de enige klassieken, die de gewijde redenaar zullen vormen. Hij wil daarbij de noodzakelijke kennis tot een minimum terugbrengen. De geestelijken moeten zich grondige kennis van de bijbel verwerven en dan kan men van hen niet eisen, dat zij nog die techniek in zich opnemen, waaraan de profane geleerden al het wezenlijke van hun krachten besteden.

Marrou verklaart die reductie van de noodzakelijke kennis niet alleen uit de wens om alle cultuur aan het religieuze doel ondergeschikt te maken. Hij ziet er ook een echo in van de achteruitgang van de wetenschap, van de verlaging van het algemene beschavingsniveau, die reeds in Augustinus' dagen de barbaarse tijden aankondigde.[4]

Hier zouden wij voorzichtig willen worden. Voor de literator kan een tijd van mindere bloei der letteren een barbaarse heten. Daar steekt iets waars in. Op zichzelf kan echter uit de houding van de kerkvader tegenover de wetenschap ook een rijke visie op de Stad Gods ontbloeien. Heeft Marrou iets teveel gelet op de eeuwen, die na Augustinus' dagen volgden? Wij menen van wel.

Belangrijk blijft ondertussen, dat hij doet verstaan, dat wij mogen verwachten kosmologie en physica niet in het centrum te vinden bij Augustinus. Deze schat immers de rhetorica hoger dan de andere wetenschappen, maar stelt de literaire wetenschappen zelfs nog eenzijdig in dienst van religieuze doeleinden. Bovendien ziet hij een duidelijk verschil tussen de inhoud van het religieuze geloof en de natuur der dingen, zoals de Griekse physici die zochten (*Enchir.* 9).

§ 4. *Het op de achtergrond treden van de menswording*

Wij komen nu toe aan een punt, waarop wij niet zonder meer met

---

[1] Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, Paris 1937, p. 518.
[2] p. 513. [3] p. 517. [4] p. 518.

Harnack kunnen instemmen. Simon zegt in zijn commentaar op het *Enchiridion*, dat men toch amper als Harnack kan beweren, dat de menswording van Christus in het *Enchiridion* op de achtergrond treedt en hij vult aan, dat uit de tijdsomstandigheden te verklaren valt, dat de Grieken Augustinus' beschouwing onder het gezichtspunt van de genade vreemd was.[1] Deze critiek op Harnack is ook in protestantse kring blijkbaar opgekomen, want Karl Barth beroept zich o.a. op het *Enchiridion* om de betekenis van de menswording duidelijk te maken. Wij citeren Barth:

„Augustin hat an dieser Näherbestimmung des Begriffs des Fleisches oder der menschlichen Natur Christi schön klarzumachen gewuszt, wie die Fleischwerdung des Wortes sozusagen der Prototyp der Rechtfertigungsgnade ist: Das Wort Gottes verhält sich zur menschlichen Natur; wie sich die Gnade zum sündigen Menschen verhält. „Quid enim natura humana in homine Christo meruit, ut in unitatem personae unici filii Dei singulariter esset assumpta? Quae bona voluntas, cuius boni propositi studium, quae bona opera praecesserunt quibus mereretur iste homo una fieri persona cum Deo? Nunquid antea fuit homo et hoc ei singulare beneficium praestitum est cum singulariter promereretur Deum? Nempe ex quo esse homo coepit, non aliud coepit esse homo quam Dei Filius... Unde naturae humanae tanta gloria, nullis praecedentibus meritis sine dubitatione gratuita, nisi quia magna hic et sola Dei gratia fideliter et sobrie considerantibus evidenter ostenditur, ut intelligant homines per eandem se iustificari a peccatis, per quam factus est ut homo Christus nullum habere posset peccatum?... Veritas quippe ipsa, unigenitus Dei Filius (non gratia sed natura) gratia suscepit hominem tanta unitate personae, ut idem ipse esset etiam hominis filius (*Enchir.* 36)".[2]

De kerkvader behandelt de incarnatie onder het gezichtspunt van de genade. Christus is Zoon Gods van nature, niet uit genade, maar Hij werd Zoon des mensen om ook vol van genade te zijn (*Enchir.* 35). Christus opende de bron van de genade. Ook de wederopstanding des vleses zou eerst aan de Verlosser zelf werkelijkheid worden (*Enchir.* 108). Wij merken zeker, dat bij Augustinus het leerstellig aspect van de incarnatie altijd dicht bij het verlossend aspect staat.

Van Bavel wijst er op, dat men over *alle geschriften* van Augustinus

[1] Paul Simon, *Das Handbüchlein*. Paderborn 1948, S. 115.
[2] Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik* I 2, Zürich 1945³, S. 165.

sprekend, zou kunnen opmerken, dat er een ontologische eenheid van Christus en mens in is te vinden.[1] De verlossing van de gehele mensheid wordt dan in de vleeswording in beginsel volbracht wegens haar verhoging door de godheid op het ogenblik van die vleeswording. Later komt er een mystiek accent aan de eenheid van mensen met Christus.[2] Hierdoor wordt de incarnatie in beginsel een vereniging met de kerk.

Bij deze grote lijn uit Augustinus' gedachten staat niet alleen de incarnatie in het licht van de genade, maar komt zelfs de genade onder het licht van de incarnatie.

Dit laatste zal in de protestantse theologie op bezwaren stuiten. Noordmans stelde tegenover een moderne incarnationalist (W. J. Aalders) zijn oerprotestantse argumenten. Komt de prediking, als klare uiteenzetting van de heilsfeiten, en als oordeel, met haar naar de menselijke zijde negatieve inhoud, wel voldoende naar voren?[3] In het protestantisme, zegt Noordmans, komt de incarnatie enigszins in de schaduw van het kruis.[4] Dan vermijdt men een teveel werken met het ,,zijn'' en te weinig met het ,,Woord''. ,,Het zijn is mysterieus; het Woord is scherpsnijdend. Achter dat laatste staat de prediking en daarachter de Heilige Geest. Het duurzame der incarnatie mag de Heilige Geest niet in de schaduw stellen.''[5]

Deze algemene visie van Augustinus om de genade in het licht van de incarnatie te stellen, vinden wij in het *Enchiridion* niet uitgesproken. De incarnatie krijgt er minder gewicht dan elders bij de kerkvader. In deze relatieve zin alleen kan men met Harnack spreken van een op de achtergrond treden van de incarnatie. Op zichzelf genomen kreeg die incarnatie nog volle nadruk echter.

Het *Enchiridion* stelt op de voorgrond, dat een mens over zijn Middelaar nooit kan spreken zoals nodig zou zijn (34). Onder dat voorbehoud geeft Augustinus zijn uiteenzettingen. Daarin speelt de doop een grote rol. Door dit sacrament worden wij wedergeboren (42). Wedergeboorte is bij Augustinus een terminus technicus voor de doop.[6] De doop ontslaat ons ook van de last van de erfzonde (46).

Onder invloed van Paulus trekt de kerkvader echter de doop in de schaduw van het kruis. De doop in Christus is niets anders dan

---

[1] Tarsicius J. van Bavel, *Recherches sur la Christologie de Saint Augustin.* Fribourg 1954, p. 77. [2] p. 79.

[3] Dr. O. Noordmans, *Zoeklichten.* Amsterdam 1949, blz. 86.

[4] blz. 92. [5] blz. 93.

[6] Dr. A. F. N. Lekkerkerker, *Studiën over de rechtvaardiging bij Augustinus.* Amsterdam 1947, blz. 13.

het beeld van Christus' dood (52) en de dood van de gekruisigde Christus is weer het beeld van de vergeving der zonden. Gelijk bij Hem de dood werkelijk is ingetreden, voltrekt zich bij ons de werkelijke zondenvergeving en zoals Hij werkelijk is opgestaan, bij ons de werkelijke rechtvaardiging (52).

Men kan dit laken met Lekkerkerker: rechtvaardiging en zondevergeving worden teveel uit elkaar getrokken.[1] Men kan prijzen met Noordmans: wij hebben bij Augustinus beide elementen. Het werkelijke, dat is het sacramentele, het teken en zegel, de werkelijke dood en de werkelijke opstanding, even werkelijk als het water bij de doop; maar ook de gelijkenis, de verklaring des Heiligen Geestes van de aanpassing, de accommodatie Gods. En dat met een gebruik van het woord ,,beeld'', dat men ook bij de Griekse kerkvaders vindt.[2]

De vele citaten uit Paulus in de betrokken passages uit het *Enchiridion* hebben de incarnatie enigszins opzij geschoven ten bate van de genade in de doop en die doop werd betrokken op het kruis.

Dit laatste vinden wij ook bij Harnack. ,,Die Taufe ist als grande mysterium renovationis in den Vordergrund gestellt und vom Tode Christi abgeleitet, in welchem der Teufel sein Recht bekommen hat''.[3] En nu zouden wij nog eens de gehele passage willen bezien, waarin Harnack spreekt van een op de achtergrond treden van de incarnatie. Het verband waarin die uitspraak gedaan wordt, verzacht de draagwijdte ervan. Het staat nl. uitgesproken in het kader van het thema ,,genade in het licht van de incarnatie''. En dat maakt de uitspraak acceptabel. De passage luidt: in het tweede artikel van het Symbool vinden wij ,,die feste Verknüpfung des Todes Christi mit der Erlösung vom Teufel, der Versöhnung und der Taufe (Sundenvergebung) einerseits, aber die Betrachtung der Erscheinung und der Geschichte Christi als der Hoheit in der Demuth und als des Vorbildes der vita Christiana andererseits. Die erlösende Bedeutung Christi (§§ 41–52 sind wieder Sünde und Erbsünde, nun aber unter dem Gesichtspunkt der Tilgung durch die aus dem Tode Christi fliessende Taufe behandelt) ist für Augustin ebenso stark in dieser Demuth in der Hoheit und in dem Vorbild des christlichen Lebens (s. den hl. Bernhard und Franciskus) ausgedrückt, wie in seinem Tode. Zwischen diesen beiden Gesichtspunkten wechselt er.

[1] In zijn *Studiën over de rechtvaardiging.*
[2] O. Noordmans, *Zoeklichten*, blz. 125.
[3] Harnack, Band III S. 231.

Die Menschwerdung tritt ganz zurück oder wird unter eine Beleuchtung gestellt, die den Griechen völlig fremd war."[1]

Over die de Grieken vreemde belichting, kunnen wij aanvullen, dat de literaire wetenschap deze reeds doet verwachten. De bisschop van Hippo zal de eerste denker zijn, die niet alleen niet meer in het Grieks schreef, maar wiens filosofische vorming in het Latijn zal geschieden.[2]

§ 5. *Verinnerlijking van het dogma?*

In het volgende onderwerp kunnen wij Harnack zeker niet meer volgen in zijn betoog. Hij ziet bij Augustinus alles beheerst door de idee „God en de ziel". „Er zeugte von der Seligkeit des Menschen, der in Gott seine Ruhe gefunden, in so ergreifender Weise, dass dem Jenseits nur ein unbeschreibliches „Schauen" vorbehalten blieb. Aber über das Alles und in dem Allen – er hielt jeder Seele ihre Herrlichkeit und ihre Verantwortlichkeit vor: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott. Er führte die Religion – ein durch positive Gedanken und das Vertrauen auf Christus beherrschtes, verklärtes und gestaltetes Mönchtum – aus der Gemeinde – und Cultusform heraus und in die Herzen der Einzelnen als Gabe und Aufgabe hinein."[3]

Over het *Enchiridion* zegt Harnack, dat de kerkvader alles als een innerlijk proces voorstelt. Sizoo en Berkouwer wijzen er op, dat Harnack die verinnerlijking ziet in de belangrijke positie van geloof, hoop en liefde. En bij Harnack staat vast, dat van een innerlijke verbondenheid van geloof, hoop en liefde èn het dogma der kerk geen sprake kan zijn.[4] Het schema „dogma-verinnerlijking" faalt echter bij het *Enchiridion*, want de tekst van het Apostolisch Credo met zijn concrete heilsinhouden in onlosmakelijke samenhang met de gegevens der Openbaring in de Schrift, met historische feiten uit het leven van de Heiland vormt een te moeilijke materie om te worden ingevoegd in het moderne schema der verinnerlijking.[5]

Noordmans waarschuwde reeds te letten op de datum van Augustinus' geschriften en zich niet te laten verleiden al zijn werken te verklaren uit de eerste geschriften. Inderdaad heeft Augustinus in de *Soliloquia* gezegd slechts twee dingen te willen leren kennen:

S. 233, 234. [2] Marrou, p. 43. [3] Harnack, Band III S. 65.

[4] Dr. A. Sizoo en dr. G. C. Berkouwer, *Augustinus en het Credo*. Kampen z.j., blz. 14.

[5] Blz. 16.

God en de ziel.[1] Harnack heeft deze fout in zijn tijd wel gemaakt, dat hij dit gegeven betrok op alle geschriften van de kerkvader.

Harnack meende, dat sommige grote theologen het dogma hebben aanvaard en meegenomen als in hun tijd vaststaand „Traditionsgut". Het dogma werd dan overgeleverd uit een zeker conservatisme. Augustinus was dan de eerste moderne mens en wel om zijn nieuwe religie, die het dogma doorbrak.

Sizoo en Berkouwer merken terecht op, dat een dergelijke spanning tussen kerkelijk dogma en de er doorheen brekende religie aan Augustinus' denken vreemd is. De aanvaarding van het dogma draagt juist een zuiver religieus karakter. Het geloof, de hoop en de liefde transponeren het dogma niet tot een innerlijk proces, maar hangen onlosmakelijk met het kerkelijk dogma naar de Schriften samen.[2]

Neen, na vijftig jaar zoeken wij de verinnerlijking bij Augustinus niet meer waar Harnack die meende te vinden. Löhrer liet wel verinnerlijking zien bij de kerkvader, met name in *de Trinitate*. Het geloof is daar een principe van verinnerlijking, daar het als fides qua creditur de uitwendige geloofsobjecten tot een innerlijke werkelijkheid van de mens laat worden. Door het tijd-geloof wordt in 's mensen innerlijke kern de in de tijd zich ontplooiende heilsgeschiedenis tegenwoordig.[3] De fides qua creditur is in *de Trinitate* geen inhoudsloze, zuiver formele categorie, maar wezenlijke verinnerlijking van de objectief gegeven geloofswerkelijkheid.[4] Dit in contrast met Augustinus' vroege geschriften, die op vele plaatsen het geloof tezeer in contrast tot innerlijke verlichting zien.[5]

§ 6. *Het dooponderricht*

Wie onder de catechumenen waardig werd bevonden de doop te ontvangen, kreeg als voorbereiding in de laatste weken de uitleg van het *Symbolum Apostolicum* en het *Pater*. De zgn. „traditio Symboli et Orationis dominicae". De candidaten moesten deze formules uit het hoofd leren en plechtig reciteren op de dag van de doop.[6]

---

[1] Blz. 15 bij Sizoo en Berkouwer. [2] Blz. 23.
[3] Magnus Löhrer O.S.B., *Glaube und Heilsgeschichte in De Trinitate Augustins* in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1957 Band 4, Freiburg Schweiz, S. 406.
[4] S. 407. [5] S. 418.
[6] Adalbert Hamman, *Le Pater expliqué par les Pères*. Paris 1952, p. 13.

Laurentius, de ontvanger van ons *Handboekje*, kreeg dus in het verwijzen naar belijdenis en gebed des Heren een aanknopingspunt met de door hem beleefde werkelijkheid.[1] Het Onze Vader verklaart in dit geschrift de inhoud van de Christelijke hoop (114–116).

Augustinus' band met het Credo wordt bepaald door het „quid credendum est". Het is bekend, zeggen Sizoo en Berkouwer, dat juist dit „quid credendum est" door vele geïnterpreteerd is als het meest ongebroken intellectualistische „voor-waar-houden", dat zich maar denken laat. Maar dan wordt aan de Schrift haar betekenis als Evangelie èn als autoriteit ontrukt.[2]

Thomas van Aquino en Calvijn hebben trouwens onderscheid gemaakt tussen het symbool en het dogma. Te onzent wil Noordmans hierin doorgaan. Hij zegt: „Loofs houdt zich aan een woord van Tertullianus, waaruit zou blijken, dat de dopelingen de behoefte voelden iets meer te belijden dan Jezus had voorgeschreven. Daarin zit dan iets van overvloed en overtollig goed werk. Het symbool heeft niet het doctrinaire, de hardheid van het dogma. Er zit een liturgisch rhythme in, dat ieder kent uit de 12 Artikelen. Het is een blij herkenningsteken tussen christenen onderling. Het is geen zwaard, waarmee men het tafellaken tussen zich en de ketters doorsnijdt".[3] Dit liturgische element en de functie van baken in zee te zijn en blij herkenningsteken te vormen komt alle drie in mindering op bovengenoemd intellectualistisch voor-waar-houden.

Verstening van het geloof is bij Augustinus, de levende geloofsmens, eigenlijk niet te vinden. Wonderlijk, dat men hem enerzijds het dogma zag verinnerlijken, anderzijds zag helpen petrificeren. Van beide houdingen valt hij vrij te pleiten.

Verstening van het Symbool komt na hem, toen de catechumenen in de Germaanse wereld het Credo en het Onze Vader in het Grieks en het Latijn van buiten moesten kennen. God, zo leerde men, verstond alleen de drie heilige talen: Hebreeuws, Grieks, Latijn.[4] In de dagen van Karel de Grote wordt dan op synode na synode al sterker aangedrongen op onderwijs en prediking in de taal des lands.[5] Maar nog Berthold van Regensburg († 1272) zegt: „Kunnent sie daz ave maria darzuo, daz ist vil wunderguot".[6] Wie het Ave Maria nog erbij kende, deed het helemaal goed!

---

[1] Simon S. 7. [2] Sizoo en Berkouwer, blz. 27.
[3] Dr. O. Noordmans, *Zoeklichten*, Amsterdam 1949, blz. 33, 34.
[4] Dr. H. A. van Bakel, *Circa Sacra*, Haarlem 1935, blz. 270.
[5] Blz. 270. [6] Blz. 271.

Een tweede motief, dat Augustinus deed besluiten tot de combinatie van Apostolicum en Onze Vader ligt in de rol die beide spelen in het rechtvaardigingsproces. De rechtvaardiging is nl. bij de kerkvader een proces.[1] Gaarne psychologiseert hij over de rechtvaardiging. Hij onderscheidt dan de verschillende fasen, die de rechtvaardiging doorloopt. De mens begint bij het geloof, daarna volgen de goede werken, tenslotte komt de verheerlijking, de volkomen rechtvaardiging.[2]

Het Onze Vader speelt een rol in dit rechtvaardigingsproces (71 en 73), terwijl het Apostolicum aangeeft „quid credendum est". Verstening, die Harnack hierbij vreesde, heeft in het *Enchiridion* niet plaats gevonden. Hier komt de gehele instelling van de grote dogmenhistoricus om de hoek kijken. Hij verwijt de oude Christelijke Kerk de inhoud van het evangelie met griekse begrippen samengesmolten te hebben. Het dogma is voor hem misvorming van het evangelie. Gelukkig is de Christelijke godsdienst evenmin uit de cultuur der antieken geboren als aan haar geketend.[3] Bij zijn poging om tijdloos evangelie en voorstellingsvormen van in de loop der geschiedenis zich steeds wijzigend denken te scheiden maakt hij een fout. Hij ziet nl. de pretentie van algemeen bindende waarheid te zijn als kenmerk van het dogma, maar niet van het evangelie.

Harnack zegt: de gnostici waren de theologen van de eerste eeuw. Zij veranderden het Christendom in een systeem van dogmen, en bewerkten de Christelijke oorkonden het eerst op wetenschappelijke wijze. Zij poneerden het Christendom als absolute religie, maar de inhoud ervan was identiek met de resultaten van hun godsdienstfilosofie, waarvoor zij de ondergrond van een openbaring zochten.[4] Daarna is in het Katholicisme een verzoening beoogd tussen geloof en weten. Het Katholicisme gaf voor het eerst de apostolische godsdienst een systematische dogmatiek.[5] Het heeft het gnosticisme overwonnen en een belangrijk deel van de oudchristelijke overlevering veilig gesteld.[6]

In dit alles proeft men wel een tekort aan begrip voor de absoluutheid van het evangelie.

---

[1] Lekkerkerker, blz. 83.
[2] Blz. 91.
[3] Harnack, Band I S. 23.
[4] Harnack, Band I, S. 250, 251.
[5] S. 340.
[6] S. 339.

§ 7. *Het symbool in werking*

Reeds Slotemaker de Bruine protesteerde tegen Harnack's gedachte, dat het Handboekje alles als een innerlijk proces voorstelt, waaraan de kort behandelde oude dogmatische stof ondergeschikt is. „Nergens komt zo sterk uit hoe Harnack bevangen is door de tegenstelling tussen intellektualistisch-rationalistische konstrukties en het innerlijk proces in het zieleleven, dit laatste liefst zo individualistisch mogelijk, als in zijn beschrijving van Augustinus. Het *Enchiridion* is een bij uitstek pastoraal-katechetisch boekje dat de praktijk van het eren en dienen van God bedoelt te beschrijven (samengevat als „bidden"); maar omdat men niet kan aanroepen in wie men niet gelooft spreekt het uitvoerig over het geloof, of liever over het geen men gelooft, het voorwerp. Zodoende moet men liever zeggen dat de oude dogmatische stof bij hem verondersteld blijkt dan dat ze „ondergeschikt" blijkt. De innerlijke eenheid is niet verbroken tussen „innerlijk proces" en „dogmatische stof", maar alles is vol en diep als levenswaarheid verstaan".[1]

Het is andermaal Noordmans, die op deze gedachte voortbouwend, Augustinus' hanteren van het Symbolum heeft kunnen verduidelijken. Hij betoogt als volgt: voor de Griekse Kerk was er geen onderscheiding tussen dogma en symbool, zoals later bij Thomas en Calvijn wel was.[2] Het symbool bleef compendium van het dogma, nam het in zich op en assimileerde het. „Het dogma kreeg geen afzonderlijke *functie*, maar werd *zakelijk* onder de schatten der kerk opgenomen. Wel bleef enige eeuwen lang dogmatisch leven zich roeren, samen met het Westen, maar in 't Oosten speurde men aan de leer meer de liturgische rijkdom dan de critische armoede, die Augustinus vertolkt, als hij zegt, dat de bedoeling niet is iets te zeggen, maar: niet geheel te zwijgen. Een dogmatiek als kerkelijke tak van dienst kon niet opkomen. De kerkelijke uitspraak werd een vat ter ere. Met de vaas werd de lijn daarop in de tempel geborgen, stille veronderstelling voor de kerk, meer dan aanwijzing voor denken en preken. Het dogma ging ter ruste in het symbool.

Heel anders in het Westen. Daar bleef het Apostolicum bij de Doop dienst doen. Het is hoorn des overvloeds, die in de belijdenis met liturgisch bewegen in rhythmische uitspraak voor God wordt uitgegoten. Het blijft symbool. Maar met het eigenlijke dogma, de

---

[1] Dr. M. C. Slotemaker de Bruine, *Adolf von Harnack's Kritische Dogmengeschiedenis*, 's-Gravenhage 1933, blz. 73. [2] *Zoeklichten*, blz. 34.

uitspraak van 325, ging men heel anders om. Men was in staat om, bij alle verering, van de letter van het Nicaenum af te zien. Augustinus noemt het in zijn *de Trinitate* zelfs niet éénmaal. Elders wekt hij op tot de erkenning van het homooesion – de leer der gelijkheid-in-wezen van Vader en Zoon – maar dan niet om 't gezag van 't concilie, doch om 't normatieve van de H. Schrift. Hij ontwikkelt daarna zijn persoonlijke, theologische leer van de Triniteit. Niet zozeer om de formules gaat het dan, maar om zekere critische grondgedachten".[1]

In het Westen is het dogma geen product van denken, maar van spreken. In het dogma is het Woord niet in symbolische rust, maar in beweging.[2] Dit is een rhetorische dogmatiek, tegenover de symbolische dogmatiek van het Oosten.

„De stof van de griekse theologie hebben de latijnse theologen zeker niet versmaad. Ambrosius was een graeciserend theoloog en Augustinus heeft daar een voorbeeld aan genomen. Zij kennen en bewerken de finesses van het trinitarisch en het christologisch dogma. Maar zij zijn er, als Paulus met het Evangelie, mee naar de heidenen gegaan. Terwijl in het Oosten het dogma door kloosterlingen werd verfijnd en in de kerkdienst opgenomen, schrijft Ambrosius in zijn *Plichtenleer* de eerste christelijke Ethiek voor Europa en geeft Augustinus in zijn *Over de Stad Gods tegen de heidenen* de geloofsleer voor een hele jonge volkerenwereld. Een rhetorische dogmatiek, waarin het trinitarisch dogma, zonder dat er veel sprake is van Nicaea, met het oog op kerk en staat wordt geproclameerd.

Zo kan het schijnen dat, na de periode van dogmenvorming in de griekse Kerk, de voortgang stilstaat. Sommigen willen ook slechts spreken van twee dogmata, dat van Nicaea over de Triniteit en dat van Chalcedon over de Christologie. Dit afsterven zou heel vreemd zijn voor de kerk.[3]

„In de rhetorische dialectiek van Ambrosius en Augustinus gaat de mens als zondaar naast de Triniteit, de staat als heiden naast de Kerk. Naast de genade golft de zonde. Het dogma gaat, beweegt zich door de kerk in homiletische antithesen. Er blijft nog een zekere wederkerigheid, waardoor verhinderd wordt, dat het Woord, de richting van God naar mens, volkomen tot zijn recht komt.[4]

Na deze uiteenzettingen concluderen wij, dat Harnack te veel naar een symbolische en te weinig naar een rhetorische dogmatiek

[1] Blz. 34, 35. [2] Blz. 36. [3] Blz. 37. [4] Blz. 38.

heeft uitgezien in het *Enchiridion*. Augustinus is steeds opnieuw a.h.w. zijn gemeente en de wereld ingetrokken met het Apostolicum. Wij bezitten nog acht uitleggingen van dit Symbolum van Augustinus' hand.[1] Het *Enchiridion* is daarvan de belangrijkste. Uit de geloofsbelijdenis van het Symbolum, zegt Augustinus, groeit de hoop en heilige liefde der gelovigen (114). En hierin toont zich het meesterschap van de kerkvader, dat hij binnen het raam van het Symbolum de belangrijkste leren van zijn tijd uitwerkt en in logische samenhang brengt, zonder een artikel van de geloofsbelijdenis weg te laten.[2]

Karl Barth zag dan ook terecht in het *Enchiridion* een regulaire dogmatiek, die acht slaat op alles wat voor de kerkelijke verkondiging nodig is, alsmede op het bijbelse getuigenis, dat het concrete criterium van die verkondiging is.[3]

Hoezeer juist in het onderhavige geschrift Augustinus bij uitstek rhetorische dogmatiek bedrijft, blijkt ook uit het overzicht, dat Noordmans geeft in zijn *Augustinus*. Hij ziet het daarin als volgt. Tegenover de Donatisten heeft Augustinus zijn gedachten over de kerk afgesloten. Katholiciteit is de sluitsteen. Men kan in drie van zijn bekendste werken de uitbeelding zien van de opvolging der verschillende momenten in het wezen der kerk, die zich bij hem deden gelden. In zijn boek *Over de ware godsdienst* staat het leergezag op de voorgrond. De kerk is dan nog ten dele een vreemde grootheid tegenover hem. Het *Handboekje* vat alle stof samen onder de hoofden geloof, hoop en liefde. Hier treft men de bisschop aan, midden in zijn werk en tussen zijn gemeenteleden. Daarna heeft *Over de stad Gods* de voltooide Katholieke omtrekken.[4]

Gelukkig heeft Augustinus in andere geschriften zichzelf duidelijk uitgesproken over zijn houding tegenover het Apostolicum. Deze uitspraken vormen voor ons betoog, dat het *Enchiridion* een proeve van rhetorische dogmatiek is, van een belijdend de wereld in gaan en prediken, de proef op de som. Zij zijn te vinden bij Roetzer.

Augustinus noemt nl. het Symbolum een kort samengevatte geloofsregel, die de geest moge beleren, maar niet het geheugen belasten. Die met weinig woorden gezegd kan worden en waaruit veel

---

[1] Sizoo en Berkouwer, blz. 7.
[2] Simon, S. 101.
[3] Karl Barth I/I, S. 292.
[4] O. Noordmans, *Augustinus*, Haarlem 1933, blz. 186.

verkregen kan worden. Derhalve wordt symbool genoemd, datgene, waarin Christenen zich kunnen herkennen.[1]

In een preek zegt hij: het Symbolum bouwt in u op, wat gij zowel geloven als belijden moet om tot heil te geraken.[2]

Soms leidde de prediking van Hippo's bisschop de „traditio symboli" in, soms ook sloot de prediking zich ogenblikkelijk bij de traditio aan. Het eerste was bij Sermo 212 het geval. „Derhalve heb ik u een korte prediking over het gehele symbool gehouden, gelijk ik u schuldig was. In dit symbool zult gij beknopt bijeengebracht het geheel herkennen, wat gij in deze onze prediking vernomen hebt" (Sermo 212, 2 Migne *Patrologia Latina* 38, 1060).[3]

Roetzer concludeert: Augustinus maakte het symbool tot voorwerp van meerdere predikingen, wijdde enige kleine, maar belangrijke geschriften aan de verklaring ervan, citeerde afzonderlijke delen eruit op vele plaatsen en verstond het de grote vragen des tijds in het licht van het Symbolum te trekken.[4] Wij zouden in ons verband kunnen toevoegen: quod erat demonstrandum.

§ 8. *Rhetorische dogmatiek*

Harnack heeft gezocht naar een systematische uiteenzetting van Augustinus' dogmatiek en nam als leidraad daarvoor het *Enchiridion*, een gerijpt werk.[5] Als probleem komt nu vanzelf: welk deel van Augustinus' geschriften was voor hem zelf dogma en is in de tijd na hem dogma geworden? De kerkvader heeft nl. het dogma zeer verbreed, maar anderzijds het begrip „dogma" vervaagd. Hij gaf geen formules, maar leverde denkschema's, die zich van de kerk meester maakten. De vraag naar de omvang van de dogmen is in het Westen sedert de Pelagiaanse en Donatistische strijd nooit scherp gesteld. Men wees deze ketterijen slechts af. Harnack geeft als oorzaak aan: men had noch het zelfbewustzijn, noch de moed tot kerkelijk handelen in grote stijl. Men voelde zich epigoon van een tijd, waarin de overlevering afdoende was gevormd.[6] Alleen de pausen kwamen tot nieuw zelfbewustzijn. Het Tridentinum schiep eerst nieuwe dogmen, met geringe uitzondering in de Middeleeuwen. Tot die tijd waren slechts dogmen die leringen, die in de Symbolen

---

[1] In een tractaat, geciteerd in Th. W. Roetzer, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle*, München 1930, S. 146.

[2] S. 147. [3] S. 147. [4] S. 225. [5] Harnack, Band III S. 101. [6] S. 102.

vervat waren.[1] De moeilijkheid om Augustinus in de dogmengeschiedenis te behandelen is hierin gelegen, dat hij ontelbare schemata schiep, maar geen dogmatische formules. Hij was te rijk, te ernstig en te waarachtig om leuzen uit te delen.[2]

Wij zouden aan de laatste regel van Harnack's uiteenzetting willen toevoegen: en hij was er teveel rhetor en pastor voor met zijn rhetorische dogmatiek. Dat er nieuwe dogmenvorming bij Augustinus plaats vond op deze wijze, heeft Harnack zeker gevoeld. Hij verklaart de tegenstand van de Pelagianen dan ook gedeeltelijk als tegenstand tegen nieuwe dogmenvorming überhaupt. Gelijk eertijds de Eusebianen in de Ariaanse strijd, hebben zij zich ook op formele gronden tegen de nieuwe dogmenvorming van de kerk in Noord-Afrika gekeerd.[3]

Zo groot was Augustinus' gezag in dogmatische kwesties, dat zelfs semi-Pelagianen, die toch niet met hem sympathiseerden, zich op zijn onbetwistbare autoriteit beriepen in Christologische kwesties, zo merkt Van Bavel op.[4] Dit blijft opmerkelijk, al wordt de zaak iets verzwakt als wij bedenken, dat Lekkerkerker laat zien, dat de semi-Pelagianen eigenlijk meer semi-augustijnen zijn. Ook het zgn. Semipelagianisme ziet de genade immers als een kracht, die ingegoten wordt, die de zieke geneest, zoals Augustinus het opvat. Een dergelijke beschouwing is een variatie binnen het Augustinianisme. Eigenlijk een voortzetting ervan. Want wie kan het bij het geweld van een magisch ingegoten genade uithouden? Wie wil hier niet nadruk leggen op het persoon-zijn van de mens? Zo komt men er toe het geloven als verdienste van de mens aan te merken.[5] Lekkerkerker zocht een uitspreekbaar woord voor dit ,,semi-augustinianisme''. Wij zouden denken aan een adjectief: semi-augustijns, en een substantief: semi-augustinisme.

Harnack geeft in wezen in de beide eerste delen van zijn *Dogmengeschichte* een monografie over het griekse dogma en in zijn derde deel een monografie over Augustinus, maar kan daarna de sporen van het dogma niet meer volgen.[6] Slotemaker de Bruine merkt terecht op, dat Harnack's voorstelling van het dogma te sterk is gebonden aan het bepaalde species, dat met de wordende Katholieke Kerk ontstond. Daardoor wordt Harnack's begrip verengd en in zijn historische vlucht gekort. ,,De eigenlijk konstitutieve momenten van

[1] S. 102. [2] S. 103. [3] S. 236.
[4] Van Bavel S. 183 verwijst naar Faustus van Riez, Ep. 7 (CSEL 21, 201).
[5] Lekkerkerker, blz. 145. [6] Noordmans, blz. 39.

het dogma zijn het verband met de christelijke kerk en het autoritatief karakter als leer, beide momenten die door Harnack worden onderstreept. Maar de geschiedenis toont dat de vormen niet altijd dezelfde zijn en dat wellicht ook de inhouden wijziging, uitbreiding of inkrimping ondergaan." [1] „Het is een bedenkelijke verenging van de historische grootheid „dogma" wanneer het beperkt wordt tot logosspekulatie en wanneer de begrippen zonde en genade als iets nieuws naast dit klassieke dogma worden voorgesteld.[2]

Noordmans ziet hier scherper dan Harnack. „De pelagiaanse strijd is een kamp geweest tussen het klooster, waarin het dogma een zaak van contemplatie was, en de kerk, waarin het midden in het leven werd gepreekt. En in de preek bleek geen plaats te zijn voor een tweede dogma, dat van de mens. De anthropologie valt naast de leer der Triniteit weg. Maar ook dit wegvallen heeft dogmatische gevolgen. *De triniteitsleer neemt de vorm aan van een leer van zonde en genade.*" [3]

Wel heeft Harnack op zijn beurt terecht gewezen op zekere vervaging van het dogma bij Augustinus. Om een concreet voorbeeld te noemen. Augustinus heeft het *Libellus Emendationis*, handelend over scheiding van lichaam en Woord bij Christus' dood, van de Gallische monnik Leporius, aanvaard. Waarom? Zag Augustinus de mening van Leporius als een van de zijne afwijkende opinie, die niet noodzakelijk heterodox was? Zo vraagt Van Bavel.[4] Of was het een voorbeeld van Augustinus' uiterste welwillendheid jegens de meningen van andere Christelijke denkers? [5] Waar ligt hier de grens van het dogma?

Augustinus' persoonlijkheid werkte zekere vaagheid stellig nog in de hand. Sizoo beschrijft zijn neiging tot dialectische ontleding. Deze werkte er toe mede, dat hij in de grond der zaak geen man van de daad was. Zijn wikken en wegen, gevolg van zijn haarfijn inzicht in allerlei argumenten vóór en tegen, stond het resoluut nemen van besluiten in de weg en wanneer we hem in moeilijke tijden toch krachtig zien optreden, liggen de drijfveren daartoe vaak op ander terrein dan die van het verstand.[6]

Het is wederom Noordmans, die na menig blijk gegeven te hebben van een indringend verstaan van Augustinus in het dogmenhistorische vlak, nu ook de gevolgen van het dogma in de crisis voor het

---

[1] Slotemaker de Bruine, blz. 13. [2] Blz. 74. [3] Noordmans, blz. 38.
[4] Van Bavel, p. 72. [5] p. 72.
[6] Dr. A. Sizoo, *Augustinus, Leven en Werken.* Kampen 1957, blz. 330.

heden tracht te verstaan. Paul geeft hiervan een verslag n.a.v. een manuscript van Noordmans. De korte inhoud van dit verslag luidt: bij Gereformeerden, evenals trouwens bij heel de verdere latijnse kerk, gaat het niet om het pronken met een belijdenis. In de herderlijke perioden der kerk komt de belijdenis niet uitdagend en hoekig naar voren, maar werkt zij zich practisch uit in prediking en zielszorg. Aan het conjecturale wordt dan een grotere plaats gelaten. Men moet dan in een zekere geestelijke reserve en gereserveerde geestelijkheid met elkaar op leerstellig gebied twee mijl gaan. Maar nimmer mag het oordeel der liefde, zoals Augustinus en Calvijn het noemen, ontaarden tot absolute geestelijke passiviteit der kerk. Wanneer ze twee mijlen meegaat voor een, dan raakt ze toch de tel niet helemaal kwijt. Ze laat tenslotte niet alles aan het geweten over. Het absolute oordeel over wolf en schaap laat ze aan God over. Maar het oordeel der liefde, het conjecturale oordeel, mag ze niet uit handen geven. Conclusie: de kerk kan niet geheel zonder instellingen of middelen, waardoor de overeenstemming der prediking met haar belijdenis bevorderd wordt.[1]

Maar hier kwamen wij over de grenzen van de dogmengeschiedenis heen in de dogmatiek uit. Hiertoe noopte ons de kerkvader. Hij zal dat wel immer blijven doen. Harnack zag heel goed, dat hij aan Augustinus in bijzondere zin actuele geschiedschrijving kon geven. Zijn doorlopende behoefte om te onderscheiden tussen wat van alle tijden, en dus ook van nu is, en wat door eigentijdse bepaaldheid voorbestemd was om achter te blijven, vond in de figuur van Augustinus verrassende bevrediging.[2] Tussen Paulus, de apostel, en Luther, de reformator, heeft de Christelijke Kerk niemand bezeten, die zich met Augustinus zou kunnen meten, zei Harnack.[3] Daarmee demonstreerde de grote dogmenhistoricus, dat hij groot genoeg was om grootheid te herkennen.

---

[1] Dr. G. J. Paul, *Schepping en Koninkrijk*. Wageningen 1959, blz. 165.
[2] Slotemaker de Bruine, blz. 53.
[3] Geciteerd door Slotemaker de Bruine, blz. 52.

REVEIL EN ARMINIANISME *

DOOR

M. ELISABETH KLUIT

Amsterdam

Wanneer ik hier enkele opmerkingen wil maken over Réveil en Arminianisme, dan is dat niet omdat ik onder de indruk van het *Arminius-jaar*, nu ook zou willen verklaren dat het Réveil op zijn minst pro-Arminiaans, ja zelfs pro-Remonstrants zou zijn geweest. Verre van dien, want dat zou onwaarachtig zijn.

Het Remonstrantisme was in de publieke opinie van de achttiende en de eerste helft der negentiende eeuw historisch nog zeer zwaar geladen. Als voorbeeld hiervan geef ik een enkele uitspraak van Gijsbert Karel van Hogendorp, die toch voorwaar niet te boek staat als een door en door rechtzinnig Calvinist. In 1799 schreef hij: ,,Bijna twee eeuwen zijn sedert de Synode van Dordt verloopen en haar uitspraak is staande gebleven, de verstandigste Godgeleerden bevestigen haar nog dagelijks door de bondigste geschriften, terwijl de Remonstranten van de eene nieuwheid tot de andere zijn vervallen en thans bijkans los zijn van alle openbaaring en van alle verborgenheid.'' [1] Hij zette verder uiteen hoe de Remonstranten ten prooi aan het deïsme waren gevallen en dus in politiek opzicht Patriotten geworden.[2] In politiek opzicht – dat woog het zwaarst! In 1811 in zijn ,,Lettres à un jeune Prince (de latere Koning Willem II), discours sur l'Histoire de la Patrie'', komt de politieke aap geheel uit de mouw. Hij betoogde uitvoerig dat *het grote* verschilpunt met Rome het leerstuk der praedestinatie was om daarna te vervolgen: ,,comme on ne pouvait s'en écarter sans se rapprocher plus ou moins de la Doctrine Catholique, c'est par ce côté que le schisme religieux tenoit aux intérêts politiques. Il s'étoit élevé un mur de séparation entre l'Eglise Catholique et la Réforme qui avoit résisté à l'Inquisition, et cette résistance avoit produit la guerre civile, l'abjuration du Souverain et l'indépendance. Tout ce qui tendoit à rapprocher les opinions des Réformés de celles des Catholiques minoit insensible-

---

* Als ,,mededeling" gehouden voor de vergadering van het Kerkhistorisch Gezelschap 4 juli 1960 te Amsterdam.

[1] Vgl. Alg. Rijks-Archief Verz. Van Hogendorp aanw. 1913 no. 64a: Opstel over Maurits en Van Oldenbarnevelt, een voor studie voor ,,Historie van het leven en sterven van Johan van Oldenbarneveld", onuitgegeven gebleven, geschreven in 1799.

[2] Als voren.

ment les fondements de l'Etat''.[1] Wij zien het de Remonstranten waren gevaarlijke mensen. Het Arminianisme slechtte de barrière tegen het R. Katholicisme.

Onnodig te zeggen dat Bilderdijk en zijn leerlingen, dat de Nederlandse Réveilmannen uit de jaren rond 1820–1830 al evenmin pro-Remonstrant waren.

De feestrede van Professor des Amorie van der Hoeven, uitgesproken op het tweede eeuwfeest van het Remonstrantse seminarie in October 1834, eindigende in een apotheose op de komende kerkelijke éénheid, kreeg ook een bespreking in het Réveil tijdschrift *Nederlandse Stemmen over Godsdienst, Staat-, Geschied- en Letterkunde.* Een niet zeer vriendelijke bespreking met de passage: ,,Als er eenheid zal komen dan is dit omdat de eigen kerk afgeweken is. Overeenkomst in beginselen is daar, overeenkomst in onverschilligheid, laauwheid, in verwerping van alles wat bestemd en zeker is, in het verkiezen van eenen uitwendigen vrede boven de waarachtige Eenheid in Christus''.[2]

Als naar gewoonte was het artikel niet ondertekend, maar op grond van de correspondentie der redacteuren weten wij dat de auteur A. M. C. van Hall was. Hij had echter geschreven in volle overeenstemming en instemming met de andere redactieleden: Isaäc da Costa, Willem de Clercq en H. J. Koenen.[3]

Da Costa was al even onvriendelijk gestemd tegenover de Remonstranten. Wij denken aan zijn strijdschriften uit de jaren 1823–1830, met name aan zijn *De Sadduceën.*[4] In het hoofdstukje ,,het Sadduceïsme onder de Arminianen der zeventiende eeuw'' schreef hij o.m. ,,Het is de Hoogmoed, die de Hemelsche waarheden aan het gebied van de menschelijke bevatting wil onderwerpen,.. Het was de Hoogmoed, die bij de Remonstranten der zeventiende eeuw den tegenstand verwekte tegen dat leerstuk van Gods vrije en bijzondere Genade, waarin zij niets anders konden berispen, dan dat het met hunne menschelijke denkbeelden van Gods rechtvaardigheid niet overeenkwam''.[5] In zijn *Het karakter van Prins Maurits,* gevolgd door *Ophelderingen aangaande de Rechtspleging van Johan van Oldenbarne-*

---

[1] Vgl. Alg. Rijks-Archief Verz. Van Hogendorp aanw. 1913 no. 65. In manuscript gebleven.

[2] Vgl. *Nederlandsche Stemmen over Godsdienst-, Staat-, Geschied- en Letterkunde.* Dl. II p. 5–6, 1834 Nov. 8.

[3] Vgl. I. da Costa aan Willem de Clercq, 1834 Oct. Réveil-Archief (U.B. A'dam). Verz. De Clercq.

[4] Leyden, 1824. [5] Vgl. *De Sadduceën,* p. 36–37.

veld [1], betichtte hij de Remonstranten op grond van hun „*sofismen en logenachtige voorstellingen*" van algehele geschiedvervalsing. Gaandeweg werd hij iets zachter in zijn oordeel zoals blijkt uit zijn correspondentie met Willem de Clercq. In een brief van 28 November 1842 lezen wij: „Ik wanhoop nog zoo niet aan het Instituut. Met Remonstranten samen zijn is zoo zeer misschien de hinderpaal niet, als het ons streven maar zijn mocht met vertrouwen het goede beginsel te belijden".[2] Maar als in 1843 Da Costa niet benoemd wordt tot secretaris van zijn Klasse en dus de emolumenten daaraan verbonden zijn neus voorbij gaan, schrijft hij aan zijn vriend: „Is er Remonstrantsche vijandschap of complottering geweest, ook in deze zaak? Het zal te huis gebracht worden, want knoeierij haat God." [3]

Abraham Capadose klaagde in zijn *Omstandig Verhaal van de wederroeping der benoeming van den Heer Hermanus Brasz als Ouderling der Ned. Herv. Gem. te Amsterdam* [4], dat de Hervormde kerk niet meer wist te strijden tegen de Roomse afgoderij en evenmin tegen het Arminianisme. Ook C. M. van der Kemp en G. Groen van Prinsterer waren warme verdedigers van Maurits en de Contra-Remonstranten, verwerpende al wat Remonstrants was in kerkelijk, maar vooral ook in historisch-politiek opzicht. Juist dit laatste vertroebelde het ware zicht op Remonstrantisme en Arminianisme. Het geeft geen antwoord op de vraag naar de verhouding van Réveil en Arminianisme. Die vraag zullen wij op een andere wijze moeten trachten te benaderen. Wij gaan daartoe naar Zwitserland.

De Zwitserse Réveilman Ami Bost beschreef in zijn *Mémoires* van 1819 een ontmoeting in Keulen met Pastor Kraft. Bost merkte daarbij op: „Ce fut le premier calviniste que j'aie vu admettre, comme je le faisais déjà depuis quelque temps, le côté vrai de l'arminianisme. Par „côté vrai" je n'entends pas la doctrine de la prétendue liberté de l'homme d'accepter le salut avant que Dieu lui ait fait grâce; je ne crois pas à cette liberté, je le dis nettement: c'est Dieu qui donne la foi, c'est Dieu qui donne la repentance, c'est Dieu qui donne le vouloir; dans l'oeuvre de la conversion c'est Dieu qui donne tout, absolument tout... Mais j'entends par le côté vrai de l'arminianisme la doctrine aussi positivement enseignée dans les Ecritures que celle de l'élection, savoir que Dieu veut (j'ignore de quel genre de volonté, mais enfin veut) que tous les hommes soient

[1] Rotterdam, 1824.
[2] Réveil-Archief, Verz. De Clercq.
[3] 1843 April 1, vgl. als voren. [4] Amsterdam, 1825.

sauvés; – qu'Il ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il se repente".[1]

Bost was blij verrast toen Kraft vroeg: „êtes vous satisfait de la manière dont les calvinistes expliquent les passages arminiens?"[2] In Kraft vond Bost een geestverwant. Maar het was niet alleen het probleem der uitverkiezing dat hem bezwaren gaf. In juni 1820 schreef hij over de verdogmatiserende invloed van Haldane en daarna van Drummond op het Geneefse Réveil. Hij meende te bespeuren dat het dogma het gevoel en de praktijk van de eerste opwekkingsjaren achteruit drong. Zelfs geloofde Bost dat het antinomisme veld begon te winnen in de Geneefse Réveilkringen. Bost zelf daarentegen streefde naar een Christendom, dat de praktijk van het leven doordrong. Hij zou volkomen afstand willen doen van alle wereldse geneugten. Hij verlangde naar een „renoncement complet, un renoncement méthodiste, parce que mon âme qui haletait après l'idéal, avait besoin de voir cet idéal réalisé quelque part, et que je ne connaissais alors dans la communion protestante que le méthodisme, soit de Whitefield, soit de Wesley, qui me parût répondre pleinement à cette soif de mon coeur."[3] Hij voegde eraan toe dat het Geneefse Réveil tot deze wereldverzaking nooit had willen overgaan. De menselijke geest wordt en werd steeds geslingerd tussen wet en genade, maar het Réveil koos voor de genade. Bost merkte daarbij op: „c'est plus commode".[4] Volgens hem werd door deze keuze een evenwicht verstoord, tegen deze verstoring bleef hij protesteren. Een andere keer memoreerde hij, dat hij reeds vroeg verlangd had alles te verkopen wat hij had, om daarna te gaan preken als John Wesley. Met een zeker welbehagen verklaarde hij nooit ten offer te zijn gevallen „dans cet odieux esprit de prudence, de christianisme commode, à talent, et sans renoncement, qui engloutit tout, où mes pauvres amis de Genève tombent de plus en plus..."[5]

In 1821 verscheen Bost's brochure *Qu'est ce que l'Evangile?*, waarin hij aantoonde dat het Evangelie enerzijds „un système de grâce, une véritable amnistie" was, terwijl het anderzijds in de gelovigen een heiligmaking teweeg bracht evenredig aan de kracht en de oprechtheid van het geloof.[6]

---

[1] Vgl. A. Bost: *Mémoires pour servir à l'Histoire du Réveil religieux des Eglises Protestantes de la Suisse et de la France*, Paris 1854 T. I p. 200–201.
[2] Vgl. als boven p. 201.
[3] Vgl. als boven p. 236.
[4] Vgl. als boven p. 236.
[5] Vgl. als boven p. 249.
[6] Vgl. als boven p. 279.

In hetgeen wij hierboven van Bost's opvattingen aanhaalden of naar voren brachten blijkt hoe zeer hij het Arminianisme naderde, wel te verstaan het Anglicaans Arminianisme of wel het Wesleyaans Methodisme.

John Wesley die met volle overtuiging zei: ,,One might as well cry, ,,Mad dog" as to call a man an Arminian" [1], noemde nochtans zijn eigen tijdschrift: *The Arminian Magazine, consisting of extracts and original treatises on Universal Redemption.* In de inleiding van de eerste jaargang lezen wij: ,,We maintain that God willeth all men to be saved... Our design is, to publish some of the most remarkable tracts of the universal Love of God, and His willingness to save all men from all sin, which have been wrote in this and the last century". Het eerste artikel was een levensschets van Jacobus Arminius, een vrije navolging van de lijkrede van Petrus Bertius jr. op zijn vriend gehouden.[2] Waarom deed Wesley dit alles?

A. H. Haentjens voegde aan zijn proefschrift: *Simon Episcopius als apologeet van het Remonstrantisme* [3] als eerste stelling toe: ,,Door de leer van het liberum arbitrium handhaafden de Remonstranten niet alleen de zedelijke verantwoordelijkheid, maar bovenal het ethisch individualisme". Deze stelling kan ongetwijfeld ook worden toegepast op het Methodisme van John Wesley en de zijnen.

Ik behoef hier natuurlijk geen uiteenzetting te geven van de leer van het Wesleyaanse Methodisme in haar ontwikkeling en voortgang, daar dit veel te ver zou voeren. Trouwens de ,,leer" komt bij het Methodisme pas in de tweede plaats. Duidelijk komt dit uit in Wesley's vlugschrift: *The Character of a Methodist.* Wesley schreef hierin: ,,Een Methodist is een man in wiens hart de liefde Gods is uitgegoten door de Heilige Geest. Hij is ten allen tijde gelukkig in zijn God dankzij onze Heer Jezus Christus, door Wie hij de verzoening deelachtig is geworden. Door Jezus Christus heeft hij vrede met God. Door genade is hij gerechtvaardigd. Hij verheugt zich in het toekomstige leven, in de hoop op de heerlijkheid, die hem geopenbaard zal worden. Door *deze* hoop is hij alreeds met onsterfelijkheid bekleed. Hij is in alle dingen en in alle omstandigheden dankbaar. Hij bidt zonder ophouden. Hij heeft zijn broeders lief, maar ook zijn vijanden. Hij is rein van hart. Gods liefde heeft zijn hart gereinigd van wraakzucht, afgunst, boosheid, van ieder soort liefde-

---

[1] Vgl. ,,Arminius and Arminians" (z. aut. naam) in *The Christian Examiner* no. CCXIX Boston 1860 May, p. 428.

[2] Vol. I for the year 1778. [3] Leiden, 1899.

loosheid en hatelijkheid. Hij is bevrijd van trots en geestelijke hoogmoed. Men kent de boom aan zijn vruchten, dus de Methodist, die God lief heeft houdt Zijn geboden. Hij oefent zich erin een onbezwaard geweten te hebben tegenover God en tegenover de mensen. Alles wat hij doet, doet hij ter ere Gods. Hij tracht waar hij in de gelegenheid is, zijn medemensen goed te doen''. Wesley besloot zijn betoog met te zeggen: ,,ik geef U dit alles als de grondslagen van onze Methodistische gemeenschap, maar wanneer gij hiertegen inbrengt dat dit eenvoudig de oerbeginselen van het Christendom zijn, wel dan zeg ik ja, inderdaad. Wie *is*, wat hier gepredikt wordt, *is* een Christen. Wat voor een naam hij draagt, doet niets ter zake. Hij is een Christen naar hart en leven, dat is belangrijker. Hebt Gij God lief en dient Gij Hem? Dat is genoeg. Geef mij de hand, wij zijn broeders.''[1]

De grondlijnen van dit vlugschrift uit 1739 werkte Wesley uit o.m. in zijn preek over ,,Christian Perfection'' (Phil. III v. 12), in 1741 in druk verschenen en in zijn bekend geworden *A plain Account of Christian Perfection* van 1766.[2] Een uitwerking en een verheldering. Hij stelde b.v. de vraag: ,,But how do you know that you are sanctified, saved from your inbred corruption''. Het antwoord luidde: ,,I can know it no otherwise than I know I am justified. Hereby know we that we are of God, in either sense by the Spirit that He has given us. – We know it by the witness and by the fruit of the Spirit... As when we were justified, the Spirit bore witness with our spirit that our sins were forgiven; so when we were sanctified he bore witness, that they were taken away''.[3] Even verder rijst de vraag: ,,But what then ... do you mean by one that is perfect?'' Hier luidde het antwoord: ,,We mean, one in whom is the mind which was in Christ, and who so walketh as Christ walked'' ... ,,This is to be a perfect man, to be sanctified throughout.'' Hij liet er echter op volgen: ,,Absolute perfection belongs not to man, nor to angels, but to God alone''.[4] Het begrip ,,Perfect'' en ,,Christian Perfection'' wordt nog duidelijker door hetgeen wij in de bovengenoemde preek over Phil. III v. 12 lezen: ,,Christian perfection – does not imply

---

[1] Vgl. *The Works of the Rev. John Wesley* 14 Vol. Ed. Jackson 3rd ed. 1829–'31. Vol. VIII p. 340–347.
Vgl. verder: J. W. Ernst Sommer: *Der Charakter eines Methodisten von Johannes Wesley*. Bremen, 1933.
Zie ook o.m. Harald Lindström: *Wesley and Sanctification*. Diss. Upsala 1946.
[2] Vgl. *Works* Vol. XI p. 366–446. [3] Vgl. *Works* Vol. XI p. 420.
[4] Vgl. *Works* Vol. XI p. 441–442.

an exemption either from ignorance, or mistake, or infirmities, or temptations. Indeed it is only another term for holiness... Thus every one that is holy is in the Scripture sens, perfect..." Maar in dezelfde preek legde Wesley sterk de nadruk op Rom. VI vs. 1, 2, 5, 6, 7, 11, 14 en 18, o.m. verklarende: „But even Babes in Christ are in such a sense perfect, or born of God (an expression taken also in divers senses), as, first not to commit sin".[1]

„Babes in Christ" is een typische Wesley-uitdrukking. Hij heeft een sterk begrip voor de ontwikkeling, de groei van het geestelijke leven, beter nog de groei in de Christelijke gezindheid, het vorderen op de weg naar God. Wesley preekte: „All experience, as well as Scripture, show the salvation to be both instantaneous and gradual. It begins the moment we are justified, in the holy, humble, gentle, patient love of God and man. It gradually increases of that moment as „a grain of mustard-seed" which at first, is the least of all seeds", but afterwards puts forth large branches, and becomes a great tree; till, in another instant, the heart is cleansed from all sin, and filled with pure love to God and man. But even that love increases more and more, till we „grow up in all things into Him that is our Head", till we attain „the measure of the stature of the fulness of Christ" [2] (Eph. 4, 13). „Christian Perfection", „holiness", ontwikkelingsgang in het aardse leven en tevens voorwaarde voor het leven in het hiernamaals: „Without holiness no man shall see the Lord, shall see the face of God in Glory... Who so ever will reign with Christ in heaven, must have Christ reigning in him on earth...",[3] aldus Wesley. Of een uitspraak als: „God hath joined from the beginning, pardon, holiness, heaven. And why should man put them asunder? O beware of this! Let no one link of the golden chain be broken".[4]

Maar wie werden gerechtvaardigd en welke mensen konden de weg gaan van heiliging tot heiliging? In zijn dagboek van December 1739[5] schreef Wesley: „I believe three things must go together in our justification. Upon God's part, His great mercy and Grace,

---

[1] Vgl. *Wesley's Standard Sermons to which are added Nine Additional Sermons* ed. a. ann. by Edward H. Sugden third ed. London 1951, Vol. II p. 156–157.

[2] Vgl. Robert E. Burtner and Robert E. Chiles: *A Compend of Wesley's Theology*, New York 1954, p. 139 vlg. (John Wesley: *Sermons on Working out our own Salvation*, Vol. I, p. 1 (uitg. Jackson: *Sermons* vol. VI, p. 509)).

[3] Vgl. *Compend of Wesley's Theology*, l.c. p. 276 (Works X, p. 364).

[4] Vgl. *Standard Sermons* l.c. Vol. II p. 202 (Sermon XXXVII „Satan's Devices", 2 Cor. II, 11).

[5] Vgl. *The Journal of the Rev. John Wesley, A.M. ed. by N. Curnock* 8 vol. London 1938. Vol. II p. 326, 13 Dec. 1739.

upon Christ's part, the satisfaction of God's justice, by the offering his body, and shedding his blood, and upon our part, true and living faith in the merits of Jesus Christ... Neither our faith nor our works justifies us, that is, deserve the remission of our sins. But God himself justifies us of his own mercy, through the merits of His Son only". Vele jaren later in een preek van 1764 verklaarde hij: „Faith is the condition, and the only condition of sanctification exactly as it is of justification... None is sanctified but he that believes; without faith no man is sanctified. And it is the *only condition:* this alone is sufficient for sanctification..." [1]

Niet de werken, maar het geloof! Wesley is geen moralist, maar wel een man die altijd weer geloof en leven verbindt. Reeds in Juni 1738 in een preek over Eph. II, 8, „Salvation by Faith", verklaarde hij: „to preach salvation, or justification by faith only, is to preach against holiness and good works... It would be so, if we spake as some do of a faith which was separate from these; but we speak of a faith which is... productive of all good works and all holiness." [2]

De mens levende in en onder de genade van God, geleid door de Heilige Geest. Doch deze toestand is niet zo statisch dat iedere verandering iedere schok ondenkbaar is. In een preek over 1 Joh. III, 9 vertelt Wesley het verhaal van David en Bathseba en zegt dan: „You see the unquestionable progress from grace to sin: thus it goes on, from step to step. 1) The devine seed of loving, conquering faith, remains in him that is born of God. He keepeth himself, by the grace of God, and cannot commit sin. 2) A temptation arises; whether from the world, the flesh, or the devil, it matters not. 3) The Spirit of God gives him warning that sin is near, and bids him more abundantly watch unto prayer. 4) He gives way, in some degree, to the temptation, which now begins to grow pleasing to him. 5) The Holy Spirit is grieved; his faith is weakened; and his love of God grows cold. 6) The Spirit reproves him more sharply, and saith, „This is the way; walk thou in it". 7) He turns away from the painful voice of God, and listens to the pleasing voice of the tempter. 8) Evil desire begins and spreads in his soul, till faith and love vanish away: he is then capable of committing outward sin, the power of the Lord being departed from him." [3]

---

[1] Vgl. *Standard Sermons* l.c. Vol. II p. 453 (Sermon L „The Scripture Way of Salvation" Eph. II, 8).
[2] Vgl. *Standard Sermons* l.c. Vol. I p. 46 (Sermon I).
[3] Vgl. *Standard Sermons* l.c. Vol. II p. 309 (Sermon XV „The Great privilege of those that are born of God").

Wesley wees het leerstuk der praedestinatie volledig af. „The doctrine of predestination is not a doctrine of God, because it makes void the ordinance of God, and God is not divided against himself. – A second is, that it directly tends to destroy that holiness, which is the end of all the ordinances of God... And as this doctrine manifestly and directly tends to overthrow the whole Christian Revelation, so it does the same thing, by plain consequence, in making the Revelation contradict itself.''[1] Wesley beschouwde de uitverkiezing in de eerste plaats als een Goddelijke aanwijzing van mensen voor een bepaald werk in deze wereld, hij voegde hier aan toe: „And this election I believe to be not only personal but absolute and unconditional''. Er was echter nog een tweede kant of beter een tweede betekenis, waarvan Wesley zei: „I believe election means, secondly a divine appointment of some men to eternal happiness. But I believe this election to be conditional, as well as the reprobation opposite there to. I believe the eternal decree concerning both is expressed in those words: „He that believed shall be saved; he that believeth not shall be damned''... According to this, all true believers are in Scripture termes elect, as all who continue in unbelief are so long properly reprobates that is, unapproved of God, and without discernment touching the things of the Spirit''.[2] Een eind verder in hetzelfde geschrift: *Predestination calmly considered* lezen wij: „...how gloriously does the manifold wisdom of God appear in the whole economy of man's salvation! Being willing that all men should be saved, yet not as trees, or stones, but as men, as reasonable creatures, endued with understanding what is good, and liberty either to accept or refuse it...''[3]

De laatste pericoop van het vijfde punt der Remonstrantie: „Maer off deselve niet en connen door naelatigheyt het beginsel haers wesens in Christo verlaten, de tegenwoordige werelt wederom aennemen, van de heylige leere hen eentemael gegeven afwijcken, de goede conscientie verliesen, de genade verwaerloosen, soude eerst moeten naerder uyt de h. Schriftuyre ondersocht sijn, eer wij tselve met volle versekeringe onses gemoets souden connen leeren'',[4]

---

[1] Vgl. *Compend of Wesley's Theology* l.c. p. 51 (Sermons: „On Predestination'' ed. Jackson VI, p. 230).

[2] Vgl. *Compend of Wesley's Theology* l.c. p. 54 („Predestination calmly considered'' Works X, p. 209–210).

[3] Vgl. *Compend of Wesley's Theology* l.c. p. 45 (Works X, p. 232–236).

[4] Vgl. H. IJ. Groenewegen: *De Remonstrantie op haren driehonderdsten gedenkdag 1610–XIV Januari–1910.* Leiden 1910 p. 30. Vgl. ook Amsterdam Univ. Bibliotheek Rem. K. B. 67 en Rotterdam Gemeente Bibliotheek Rem. K. 28.

was, in misschien even wat andere bewoordingen, voor Wesley en de zijnen geen punt van overweging maar reeds gegeven werkelijkheid. Zeer duidelijk komt dit uit in de geschriften van John Fletcher.

Jean Guillaume de la Fléchère (1729–1785), de Zwitser, die naar Engeland ging, de dominee van Madely, doch om gezondheidsredenen later weer enige jaren in Nyon aan het meer van Genève vertoevende [1], is de man geweest, die in de strijd (maar het woord strijd mag niet te sterk geaccentueerd worden), tegen de Calvinistische Methodisten, tegen Calvinisten en antinomianen, de Methodistisch-Wesleyaanse opvattingen systematiseerde in zijn *Checks to Antinomianism.*

Fletcher accentueerde 's mensen vrije wil, die ondersteund door de reddende genade (saving grace) welke de mens als een vrije gave, als een talent is geschonken, hem in staat stelt op ondergeschikte wijze mee te werken met God. De mens wordt gered door het geloof, dat werkzaam is in liefde („faith which works by love"). Wanneer het geloof ophoudt te werken in daden van liefde sterft het weg, zoals een hart dat ophoudt met kloppen. De mens wordt vrijgesproken op het moment dat hij gaat geloven, „faith is the instrumental cause of our justification before God. – Our salvation is of God, our damnation is of ourselves..." Verliest een mens zijn geloof, sterft het geloof, dan wordt ook de justificatie te niet gedaan, slechts een hernieuwde bekering kan haar herstellen.[2]

Ongetwijfeld zijn er gelijke trekken te bespeuren met het oorspronkelijke Arminianisme. Dit is niet alleen het geval bij John Wesley, maar ook en dan nog in sterkere mate bij John Fletcher. Van deze laatste is trouwens bekend dat hij in 1772 een uitvoerige studie maakte van de Hollandse Arminiaanse theologie, met name van Episcopius.[3] Wesley zelf was reeds in 1741 als bij toeval op Episcopius gestoten. Hij schrijft hierover in zijn dagboek op 6 Juli 1741: „Looking for a book in our College-library, I took down, by mistake, the works of Episcopius, which, opening on an account of the Synod of Dort, I believed it might be useful to read it through.

---

[1] Vgl. Joseph Benson: *Life of Fletcher*, London 1806; John L. Nuelsen: *John William Fletcher, Der erste Schweizerische Methodist*, Zürich 1929; Carl Ernst Sommer: „John William Fletcher (1729-1785), Mann der Mitte. Prolegomena zu seinem Verständnis" in *Basileia Walter Freytag zum 60. Geburtstag*. Herausgegeben von Jan Hermelink und Hans Jochem Margull, Stuttgart 1959.

[2] Vgl. *The Works of the Rev. John Fletcher in eight volumes* met name Vol. IV en V. Vgl. verder als boven en C. N. Impeta: *De Leer der Heiliging en Volmaking bij Wesley en Fletcher*, diss. V.U., Leiden 1913.

[3] Vgl. C. E. Sommer: „John William Fletcher" l.c. p. 443–444.

But what a scene is here disclosed! I wonder not at the heavy curse of God which so soon after fell on our Church and nation. What a pity it is that the holy Synod of Trent and that of Dort did not sit at the same time; nearly allied as they were, not only at the purity of doctrine which each of them established, but also to the spirit wherewith they acted, if the latter did not exceed!" [1] Geen wonder dat in de eerste aflevering van *The Arminian Magazine* een artikel stond: „An account of the Synod of Dort", een uittreksel van hetgeen Geraert Brandt hierover schreef in zijn *Historie der Reformatie.*

Doch ondanks het feit dat zowel Wesley als Fletcher wel degelijk op de hoogte waren van het Hollandse Arminianisme, moet er dunkt mij niet gedacht worden aan een directe invloed of navolging, maar eerder aan een wezens-herkenning. De naam Arminiaan is zowel Wesley als Fletcher dierbaar als symbool. Het theologisch werk der Remonstranten leverde hun, aldus Townsend and Workman in *The New History of Methodism,*[2] wapens, een ruggesteun in de strijd tegen Calvinisten en Antinomianen.

Bij het Wesleyaans-Methodisme viel dus de volle aandacht op het leven nà de bekering, als door de wedergeboorte in Christus het leven is omgezet. Hierop, op de heiliging, op de heiligmaking kwam het aan. Dat was wat Ami Bost aantrok, hier in het Methodisme meende hij de consequenties van het geloof in het dagelijkse leven uitgebeeld te zien. Een ander bekend Zwitsers, Geneefs, Réveilman, César Malan daarentegen botste juist op dit punt met de Wesleyanen.

Het Methodisme was betrekkelijk vroeg doorgedrongen naar Zwitserland, al bleef het beperkt tot Lausanne en omgeving en Neuchâtel.[3] Veel sterker was de invloed in Frankrijk, beginnende in de negentiger jaren der achttiende eeuw en in de twintiger en dertiger jaren der negentiende eeuw zijn hoogtepunt bereikend. Brandpunten van de Methodistische penetratie waren Parijs en omgeving en Zuid-Frankrijk met als middelpunt Nîmes.[4]

Zuid-Frankrijk was ook min of meer zendingsgebied van het Zwitserse Réveil, van Genève. In dit verband maakte César Malan enige

[1] Vgl. *Journal* l.c. Vol. II p. 473, 6 July 1741.

[2] Vgl. W. J. Townsend, H. B. Workman, George Eayrs: *A new History of Methodism.* London 1909 Vol. I, p. 36.

[3] Vgl. Ernst Grob: *Die Bischöfliche Methodistenkirche in der Schweiz,* Zürich 1931, p. 25 vlg. ook *Musée Neuchatelois, Recueil d'Histoire Nationale et d'Archéologie* XIXe année, Neuchâtel 1882 p. 317 vlg. art. „Documents pour servir à l'Histoire des sectes religieux dans le canton de Neuchâtel".

[4] Vgl. G. G. Findlay and W. M. Holdsworth: *The History of the Wesleyan Methodist Missionary Society,* London 1922 Vol. IV p. 445 vlg.

Zuid-Franse evangelisatiereizen. Van zijn reis in 1841, van Februari tot Mei, zijn kostelijke brieven, gericht aan zijn vrouw en dochter, bewaard gebleven. De brieven zijn bizonder levendig geschreven en wij zien Malan rondtrekken, gewapend met zijn reistas vol tractaten. Hij reist heel wat af, preekt en evangeliseert. Dit laatste ook persoonlijk, maar altijd wat haastig. Hij schrijft b.v. ,,Je fus accueilli dans une pieuse famille de l'endroit et j'y portai d'abord la paix à deux âmes, qui ne la possédaient pas encore, de là je me rendis au temple.'' [1] Het was, zoals ook uit andere brieven blijkt een ,,vous êtes sauvés'' dan vreugde-tranen, veel tranen... en weer verder. Van enige belangstelling voor wat er nà de bekering plaats had, valt weinig te bespeuren. Maar daarom gaat het hier nu niet, het gaat om de botsing met het Wesléyanisme. Op deze botsing gaat Malan uitvoerig in: ,,Mais j'ai eu de la douleur à Avignon. A 3 heures je me rendis chez les trois associés, Armand, Faucon et Darrier (celui ci était absent) pour la réunion d'une douzième de personnes. J'exposai notre douce et glorieuse croyance, et les disciples se retirèrent. – Monsieur Armand et monsieur Faucon, le premier surtout, commencèrent une controverse Wesléyenne déplorable et qui malgré toute ma bonté et ma patience, car il en fallait, dura près de deux heures. Ah! qu'elle fut âpre, tenace et pointilleuse. Deux colporteurs de Nîmes soutint la plus déplorable doctrine, dépouillant le Sauveur de son sacrifice parfait et de concert avec Monsieur Armand exaltant le libre arbitre. Ah! J'ai profondement gémi de cette triste découverte. Ils ont semé leurs opinions à Malaucène et à Lisle s. Tarn et comme le remarquait Monsieur Froissard [2] ils n'y font aucun progrès parmi les romains, vu que ceux ci ont besoin d'une doctrine positive et forte (témoin la Réforme) et non pas des opinions de propre justice et d'oeuvres humaines que les misérables Wesléyens propagent''. Malan erkende dat dit niet in de geest van Wesley zelf was: ,,Jamais Wesley n'a mis la grâce du Père à la place de la justice de l'homme''. Het waren weliswaar slechts Wesleyanen, niet Wesley zelf, die zo spraken, maar het was uiterst gevaarlijk. Malan besluit dan ook zijn verhaal met: ,,car toute cette hérésie Wesléyenne

---

[1] Vgl. Familie-archief Malan, Lausanne. Mérindol, 1841 mars 8.

[2] Vgl. als boven. ,,Mr. Laugt de Monmélian me dit Mr. Froissard qui est tout prêt à seconder de toute sa force la Soc. Evangélique de Genève à avoir une Bibliothèque circulante, et à se rendre utile pour les colporteurs, déplore cette faiblesse, cette hérésie, qui sous l'apparence de piété introduit un papisme de sentiment à la place de celui de l'autorité.''

n'est pas autre chose que Pélage renouvelé, c'est l'oeuvre de l'homme mise à la place de celle de Jésus".[1]

Na zijn Franse reis, nog geschreven in Nîmes, verscheen Malan's vlugschrift *La souveraine et sainte Grâce de Dieu* [2], een samenspraak tussen een volgeling van John Wesley en een „adorateur de la souveraineté de Dieu". Hierin vinden wij o.m. Malan's uitspraak: „Votre prétendue perfection n'est qu'un service légal et tout à fait étranger à l'enseignement et à l'oeuvre de l'Esprit du Père dans un de Ses élus..."[3]

Het Anglicaans Arminianisme bracht spanningen teweeg in het Zwitserse Réveil, maar wat gebeurde er in Nederland? Ook in het Nederlandse Réveil vinden wij spanningen over het verbond der werken en dat der genade [4], over rechtvaardigmaking en heiligmaking, over het antinomisme.

De preek van Dr. H. F. Kohlbrugge over Rom. VII v. 14, op 31 Juli 1833 te Elberfeld gehouden, verscheen in druk, waarna in 1834 een Nederlandse vertaling het licht zag. Deze preek stichtte grote verwarring in de Nederlandse Réveilkringen.

Overbekend is de *Hoogst Belangrijke Briefwisseling tusschen Dr. H. F. Kohlbrugge en Mr. I. da Costa over de Leer der Heiligmaking*, die reeds in 1890 uitgegeven werd. Da Costa schreef nadat hij kennis genomen had van de Duitse preek op 15 November 1833 een dodelijk verschrikte brief aan Kohlbrugge, waarna deze hem een lang en zeer uitvoerig antwoord zond, gedateerd 11 Februari 1834. Op deze brieven gaan wij thans niet in, al zou het de moeite waard zijn Da Costa's brief te vergelijken met Fletchers en ook Wesley's uitspraken tegen Calvinisten en Antinomianen. Denk b.v. aan Da Costa's uitspraak: „Wij kunnen gerechtvaardigd worden door eene gerechtigheid *buiten* ons; doch onze heiligmaking (hoe ook nog hier op aarde gebrekkig of liever aanvankelijk en klein) moet *in* ons zijn. Niet dat wij ons zelven als in eigen kracht ten deele of geheel kunnen heiligen voor of na onze bekeering en rechtvaardigmaking, maar

---

[1] Vgl. 1841 mars 8

[2] Bordeaux 1841.

[3] *La Souveraine et sainte Grâce de Dieu*, l.c. p. 108.

[4] Vgl. *Ned. Stemmen over Godsdienst-,Staat-,Geschied- en Letterkunde* dl. V. A'dam 1836–1837 p. 243 (H. J. Koenen) „Het Verbond der werken en het Verbond der Genade". Hiertegen verscheen bij Den Ouden in Amsterdam een anonieme brochure *Gereformeerde Stemmen uit de niet afgescheiden Gemeente tegen de gedachte omtrent het Verbond der werken voorkomende in de Ned. Stemmen over Godsdienst-, Staat-, Geschied- en Letterkunde September 1837*, Amsterdam, 1838. Hiertegen schreef Koenen een weerlegging in de *Stemmen* van November 1838 (dl. VI).

onze heiligmaking is de wording der gestalte van Christus *in* ons door den Heiligen Geest".[1] Dieper of uitgebreid op deze brieven in te gaan zou te ver voeren, het lijkt beter nog op enkele andere stemmen uit de Réveilkring de aandacht te vestigen.

De Haagse Réveilman, de jurist en historicus C. M. van der Kemp schreef, nadat hij de preek in het Duits gelezen had, op 21 November 1833 aan zijn vriend H. J. Koenen: „Staat gij er niet versteld over? Indien zijne leer de Gereformeerde leer ware, dan zou ik mijn kerkgenootschap spoedig vaarwel zeggen. Hoe antinomiaansch! Zoo hebben wij dan niets meer met de heiligmaking te stellen, aan onze rechtvaardigmaking hebben wij genoeg! Mij dunkt hij wart rechtvaardigmaking, heiligmaking en volmaakte heiligheid dooreen; hij onderscheidt niet in den wedergeborenen den ouden mensch en den nieuwen mensch; en hij vergeet dat, terwijl Paulus hier, in zijn eigen persoon, van den wedergeborenen zegt, dat hij vleeschelijk is, hij in VIII:9 in den persoon der Romeinsche Christenen, van den wedergeborenen zegt, dat hij niet is in den vleesche maar in den Geest. Ik hoop, dat deze preek hier te lande niet publiek zal worden. Wat zou zij niet een kwaad stichten onder hen (en zoo zijn er nog zeer velen) die meenen, dat men zondigen mag, omdat men niet meer is onder de wet, maar onder de genade. En welk eene gegronde reden van lasteren zal zij niet geven aan de vijanden onzer Hervormde leer? Zulk eene leer verfoei ik nog meer, dan het Remonstrantisme, hetwelk toch nog de heiligmaking predikt, ofschoon het ons van de genademiddelen des Evangelies, om daartoe te geraken, berooft... God geve, dat zij ook gene vertalers vinde".[2]

Op 22 Februari 1834 waagde H. J. Koenen het een klein briefje aan Kohlbrugge te schrijven. Hij releveerde een aangenaam samenzijn met Kohlbrugge in Elberfeld, waarbij ook De Clercq tegenwoordig was geweest, hij vervolgde: „Zoo gevoelt gij Broeder, dat het mij niet onverschillig mag zijn, hoedanig Uwe gevoelens zijn met opzicht tot het punt der rechtzinnigheid aan welke de Geest des tijds zoo weinig hecht. Gij kent de onzekerheid, die daaromtrent bestaat. Gij kunt mij hierover volkomen geruststellen door de eenvoudige verklaring dat gij hartelijk en oprechtelijk zamenstemt met de 86e en 91e antwoord van den Heidelbergschen Catechismus. – Gij gevoelt

---

[1] Vgl. *Hoogst Belangrijke Briefwisseling enz.* 4e dr. Amsterdam 1933, p. 19.

[2] Réveil-Archief, Amsterdam Verz. Koenen. Vgl. ook M. Elisabeth Kluit: „Uit de Briefwisseling van C. M. van der Kemp en H. J. Koenen," in *Bijdragen en Mededeelingen van het Historisch Genootschap*, dl. LXIII, Utrecht 1941.

wel geëerde Broeder, dat een uitvoerig Godgeleerd Betoog of het verwijzen naar een dergelijke mij, die mij voor niet meer dan een eenvoudige leek mag houden, niet anders dan belemmerend zijn zoude. Wees zoo goed mij alle zwarigheid daaromtrent te benemen door deze eenvoudige beaming of ook (hetgeen God verhoede) beneening?" [1]

Gaf Kohlbrugge de beaming van de antwoorden over de werken voetstoots aan Koenen? Neen, hij gaf hem een welgemikte geestelijke oorvijg door te schrijven: „Ik heb Uw schrijven in goeden welstand ontvangen. Hier hebt gij mijn antwoord. Uw briefje is zoo weinig die vrucht der bekeering waardig en dat goede werk, dat bij mij het allervoornaamste in de beoeffening is te weten *oprechtheid*, dat het voor mij een gewetenszaak zoude zijn U hierop niet opmerkzaam te maken, U tevens het bekende versje herinnerende:

„Maar die zich neigt tot kromme wegen / Zal God verdoen, maar Isrel zegen / en vrede geven"

De poorte der stad Gods is als een naaldenoog, wilt gij ondervinden wat er van binnen gebeurt, zoo moet gij eerst door dat naaldenoog. O mogt gij daar naar staan! Tegen mijne roeping is het omtrent het derde deel van de Catechismus verklaringen te doen aan menschen, die van het eerste deel van dat geestelijk meesterstuk nog niet hebben de bevindelijke kennis."[2]

De Réveilkring nam Kohlbrugge niet op. De preek over Rom. VII v. 14 en de daarop gevolgde correspondentie veroorzaakte een kloof, die feitelijk niet meer overbrugd werd. Waarom niet? Ik wijs nog eens op de brief van Van der Kemp met de passage: „Zulk een leer verfoei ik nog meer dan het Remonstrantisme, hetwelk toch nog de heiligmaking predikt". Even verder in dezelfde brief lichtte hij deze uitspraak toe met: „De Remonstranten drukken op de heiligmaking en verzaken de rechtvaardiging uit het geloof. Kohlbrugge en alle Antinomianen drukken op de rechtvaardigmaking uit het geloof en verzaken de heiligmaking."

Als er verband bestaat tussen het Nederlandse Réveil en het Arminianisme dan moet dat ongetwijfeld gezocht worden in het accent dat er op de heiligmaking valt. Hier stoten wij op iets dat zweemt naar een wezenlijke overeenstemming met de 17e eeuwse Remonstranten en met het Anglicaans Arminianisme of wel het Wesleyaans-Methodisme.

---

[1] Vgl. Concept in Réveil-Archief – Verz. Koenen.
[2] Vgl. Réveil-Archief – Verz. Koenen.

DE GESCHIEDENIS[1]

DOOR

A. E. LOEN

Utrecht

De Gemeente van Christus torst zwaar aan de geschiedenis. Ik noem drie dingen.

1. De vertraging van de wederkomst van Christus ondergaat zij als een onnatuurlijkheid. Het reikhalzend verlangen is haar natuur, een wezenstrek, die haar in haar oorsprong is meegegeven. Als het verflauwt torst de Gemeente dubbel: aan de langgerektheid van de geschiedenis èn aan haar eigen smakeloosheid.

2. De Gemeente *ziet* niet, dat Christus de Heer is van de geschiedenis. De Jobsvraag is niet verstomd. Er is iets niet in orde met het lijden. Het antwoord, dat het boek Openbaring, als ,,hoofdsom der historie'' geeft, neemt het juk der historie niet weg.

3. De Gemeente heeft in belijdenis, dogmatiek en theologie niet kunnen wáár maken, dat het Evangelie is de tijding van de *historische* daden van God. De Gemeente heeft dit wel geprobeerd, maar het blijft beneden de maat. Natuurlijk blijft het beneden de maat. Maar daarom mag de Gemeente daarmee nog niet vrede hebben.

Als ik zeg, dat de *Gemeente* zwaar aan de geschiedenis torst, dan bedoel ik niet, dat daarnaast iets anders, bijvoorbeeld de ,,wereld'' staat, waarvoor dit niet geldt. De verhouding van Gemeente en wereld is niet een ,,naast'': een deel van de mensheid *naast* een ander deel. De Gemeente is wat zij is doordat Christus de wereld voor zijn rekening neemt.

In *deze* situatie, met *deze* achtergrond, wil ik proberen iets steekhoudends over de geschiedenis te zeggen. Allicht probeer je dat; omtrent het steekhoudend zijn wordt daarmee natuurlijk nog niets beweerd.

Als wij dat gaan doen, dan lopen wij tegen een muur aan. Tegen de werkelijkheid. Al onze vrome verlangens en postulaten ten opzichte van de geschiedenis worden getoetst aan de werkelijkheid. De werkelijkheid speelt in ons denken de rol van een laatste criterium.

---

[1] Onder deze titel 11 januari 1961 als inleiding gehouden voor het dogmatisch en godsdienstwijsgerig werkgezelschap.

Of wij iets steekhoudends denken wordt daardoor beslist, of het zich invoegt in de werkelijkheid. Deze functie van de werkelijkheid blijft gewoonlijk onbewust, zoals datgene, wat men een generatie terug noemde: een levens- en wereldbeschouwing, gewoonlijk onbewust blijft. De werkelijkheid is a.h.w. het coördinatenstelsel, ten opzichte waarvan wij alles wat wij denken localiseren. En de aandacht is gericht op het localiseren; het coördinatenstelsel blijft in zijn vanzelfsprekendheid beneden de bewustzijnsdrempel. Wij kunnen die onbewustheid wel doorbreken, maar dat kost extra moeite. Het is nodig dat wij dit nu doen, en ons critisch afvragen, of de werkelijkheid als coördinaten-systeem, of beter gezegd als totalitair innerlijk homogeen invoegingskader bestáát. En mijn conclusie zal zijn dat die éne werkelijkheid niet bestaat. Binnen die werkelijkheid is zelfs geen geschiedenis mogelijk.

,,De werkelijkheid'' is het ,,*waarin*'' der menselijke existentie onder het postulaat der *constateerbaarheid* en der *rationaliseerbaarheid;* deze constituentia in een homogene eenheid geöntiseerd gedacht, als totaliteit en absolutum.

Het eerstgenoemde constituens is ongeveer wat Heidegger en Merleau-Ponty ,,de wereld'' noemen. Het menselijk bestaan is als zodanig: ,,in de wereld-zijn''. In zijn eerste periode beklemtoont Heidegger dat de existentie in de wereld is *geworpen, neergesmeten;* in zijn tweede periode dat het in de wereld-zijn is een *wonen*, een *vertrouwdheid* met de wereld. Nu van Heidegger afgezien: de wereld is de reeds aanwezige omgeving van het menselijk bestaan in de ambivalentie van dreiging en vertrouwdheid. Deze wereld is op zonderlinge wijze geämalgameerd met de daarmee strijdige postulaten van constateerbaarheid en rationaliseerbaarheid. Het resultaat is de werkelijkheid als een in zich gesloten geheel van werkingen, waartoe ook de mens behoort. En theologisch staan wij dan voor het onmogelijke dilemma, of God werkelijk is of niet-werkelijk, of God tot de werkelijkheid behoort dan wel niet werkelijk is. Als deze werkelijkheid bestaat, dan kan God niet bestaan.

Deze werkelijkheid is een extrapolatie vanuit de vakwetenschappen, speciaal vanuit de mathematische fysica vóór 1900. Daarbij is weer het postulaat in die werkelijkheid teruggewend en als vóóronderstelling geöntiseerd, (het postulaat namelijk) dat de extrapolaties vanuit de verschillende vakwetenschappen homogeen zijn en al van tevoren in de éne werkelijkheid aanwezig. De verschillende wetenschappen, o.a. de geschiedenis, hebben dus hun waarheid

daarin, dat zij verschillende stukken of aspecten of lagen of selecties van de werkelijkheid wéérgeven.

Dit is dus de rol, die „de werkelijkheid'' in ons denken speelt. Ik bedoel dit niet fatalistisch: die rol inzien betekent al een ontmaskering. Ik bedoel ook niet dat het klopt: wij lopen aan alle kanten vast. Wèl meen ik, dat deze vóóronderstelling van werkelijkheid als totaliteits-absolutum een idée fixe is, die het tegenwoordige denken steeds in haar ban tracht te slaan.

Wij zien dit bij R. Bultmann. Bultmann denkt vanuit deze werkelijkheid. Vandaar zijn programma der ontmythisering. De mythe vat het onwereldlijke wereldlijk op, het onaanschouwelijke aanschouwelijk, het Jenseitige als diesseitig. Wij moeten zindelijk denken. Dus: erledigt is het, het Jenseitige binnen deze werkelijkheid te trekken. Tot het Jenseitige behoort ook de heilsgeschiedenis. Erledigt is dus de opvatting van historische feiten als daden van God. De opstanding van Christus is geen historisch feit. Erledigt is het ook, de eschata als het einde van de geschiedenis te zien. De eschata zijn jenseitig, en behoren dus niet tot de geschiedenis. Daarom zijn de eschata heden present, namelijk in het geschieden van verkondiging en geloof.

Tot zover Bultmann. Ik meen, dat wij mèt Bultmann mogen vasthouden aan de gelijkhedigheid van de daden van God, maar in afwijking van Bultmann óók mogen vasthouden aan de historiciteit van de daden van God (d.i. van het Woord). En dit laatste impliceert, dat wij de vóóronderstelling van de werkelijkheid als totaliteits-absolutum niet meemaken. En dat wij dus de extrapolatie vanuit de onderling inhomogene invoegingskaders van de verschillende vakwetenschappen (o.a. math. natuurwetenschap en historische wetenschap) tot de werkelijkheid als het totalitaire homogene invoegingskader niet meemaken.

Komt er dan niet een vacuum? Moeten wij dan blijven staan bij de onverbonden verscheidenheid van de schots en scheef door elkaar liggende invoegingskaders die ons in de diverse vakwetenschappen gegeven zijn? Maar daar is geen sprake van. De plaats, die de werkelijkheid als totaliteitsabsolutum usurpeert, is reeds bezet door God. Er is de denk-ruimte, waarin wij de invoegingskaders als daar zijn anorganische natuur, leven, geschiedenis geplaatst mogen denken. Er is het *zijn*, waartoe zij behoren. Maar dit *zijn* vormt geen totaliteit. God en zijn schepping vormen geen totaliteit. De localisatie van de invoegingskaders binnen de ruimte van Gods openbarend

werken geschiedt niet in een denken, dat in structuur homogeen is met het denken binnen die invoegingskaders. Dat zou ook niet kunnen, want die invoegingskaders zijn onderling niet homogeen.

Ik haast mij dit toe te passen op het invoegingskader, dat ons in de historische wetenschap gegeven is. Even een apologie. Ik zou het hebben over de geschiedenis; ga ik het nu hebben over de historische wetenschap? Is die vlucht in de wetenschap niet een Verharmlosung van de existentiële problematiek van de dagelijkse practijk? Dit mag zo zijn, als men de wetenschap opvat als een objectiverende beschouwing die buiten het leven staat, buiten het leven dat is „engagé''. Maar het zal er nu om gaan, dat wij juist niet kunnen blijven staan bij het methodiekje van de objectiverende beschouwing. Wij moeten vragen naar de grond der mogelijkheid van historische wetenschap. Wij moeten ons daarbij vrij houden van de ongegronde metafysica der werkelijkheid als totaliteits-absolutum. Wij moeten vragen wat historische wetenschap eigenlijk is, d.w.z. waarop zij eigenlijk uit is, en met welk recht. En als wij zo vragen, dan vragen wij ook wat geschiedenis eigenlijk is.

Aan elke wetenschap ligt een ontwerp ten grondslag. Er ontstaat geen wetenschap, als wij in het wilde weg, stuurloos, maar zo wat gaan denken. Een wetenschap is een invoegingskader van bepaalde structuur. D.w.z. zij heeft een bepaalde methode. De methode van een wetenschap is niet continu variabel. Déze bepaalde methode leidt tot resultaat, omdat deze bepaalde zaak alleen volgens deze methode ontsloten kan worden. De methode is dus niet een kwestie van willekeur, maar is door de zaak voorgeschreven. De zaak bepaalt de methode, maar de methode moet er eerst zijn, om de zaak te leren kennen. Hoe springt de wetenschap nu in deze cirkel van de elkaar vóóronderstellende methode en zaak? Door het ontwerp. Dit ontwerp noem ik: de methodische idee.

Wat is nu de methodische idee der historische wetenschap? Wat is de geschiedenis? De methodische idee der geschiedenis is ons zelf weer als geschiedenis gegeven: in de bijbel.

Eerst in het Oude Testament. Israëls existentie als volk was (en is) gesteld met het *verbond*, dat God met dit volk sloot. Een verbond, met een volk, dat er nog niet was; en dat alleen door dit verbond tot volk werd en volk bleef, ondanks verstrooiing, ghetto, vervolging. Israël bestond (en bestaat) krachtens Gods uitverkiezing. En, zoals steeds, is ook hier de logica der uitverkiezing niet deze, dat zij betrokken zou zijn op verwerping als haar logische tegenhanger. Is-

raël werd uitverkoren, niet tot verwerping, maar tot heil der anderen. Het verbond met Abraham was geen beperking, maar een uitverkiezend-intensiverende bevestiging van het verbond met Noach; en dit stond in soortgelijke verhouding tot het verbond met „Adam". Ook in de geschiedenis van Israël handelt God op dezelfde wijze: Juda wordt uitverkoren; daarna „de rest"; vol-eindelijk Jezus.

Waar ligt de oorsprong van het verbond, wat is zijn motivering, waar loopt het op uit? Het antwoord op al deze vragen is steeds weer hetzelfde: de vrijmacht van God, die geen rekenschap schuldig is van zijn daden; wiens tegenwoordigheid het heil is van de mens, wiens weigering van tegenwoordigheid het verderf; en die bevestigt, steeds weer opnieuw bevestigt ondanks de ontrouw van het volk, dat hij genadig is en trouw, dat hij het heil van de mens wil, dat hij tegenwoordig wil zijn.

De tijdelijke oorsprong van het verbond ligt bij de afzondering van Abraham; maar deze oorsprong wijst verder terug, naar Noach, naar „Adam", naar Gods eeuwigheid. Maar omdat het volk het verbond verbreekt, duurt het niet juridisch-automatisch voort; het heeft alleen bestand krachtens Gods dagelijkse bevestiging. Het heeft zijn eenzijdig bestand daarin, dat God het handhaaft terwijl het volk zich er niet aan houdt. Zo wordt de oorsprong dagelijks vernieuwd.

Het motief? – Maar wij mogen van het verbond geen juridische aangelegenheid maken; het is niet intellectueel aan zijn motivering te meten. De vraag naar het motief kan slechts leiden tot de lofprijzing van Gods ongemotiveerde liefde en trouw.

Het verbond loopt uit op zijn vernieuwing in een andere orde, waarin Gods genadige tegenwoordigheid de belemmeringen, welke hij thans nog duldt, zal hebben overwonnen. Die andere orde is niet in eenduidige beelden vast te leggen. En àls er beelden gebruikt worden, dan bij voorkeur heel gewone, waarin de goedheid van het leven voor Gods gunstrijk aangezicht wordt beleefd, als het zitten in het eigen tuintje. Maar waarom het gaat, en waarin de orde van Gods koninkrijk toch een geheel andere zal zijn dan de huidige, is dit, dat God zijn Geest in de harten zal geven, en het volk zal leven onder het ongestoord welgevallen Gods. Daarom heeft het geschieden in het verbond richting naar een toekomst, die vaststaat in de onberekenbare vrijmacht van God.

Hierdoor wordt ook het geschieden in het heden bepaald. Gods daden zijn steeds nieuw en onvoorzien; toch bevestigen zij Gods

trouw aan het verbond. Hierop is alle gebeuren betrokken. Zo gaat het volk zijn weg, komende van de instelling van het verbond, voerende naar de voleindiging van het verbond. En dit wil zeggen: het volk gaat zijn weg in de dagelijkse tegenwoordigheid van God. God betuigt zich in zijn spreken. Hij schenkt zijn wet, de verordeningen, die het leven regelen, zodat dit leven van uur tot uur doordrenkt is met Gods verbonds-trouw. Dit is de vreugde, die de grondtoon vormt van het leven in het verbond – ook dan, als Gods tegenwoordigheid zwaar op het volk drukt, omdat het in zijn ontrouw het verbond heeft verbroken. Dan komt God met zijn oordelen; hij is het, die de koningen der opeenvolgende wereld-rijken zijn strafgerichten aan het volk doet voltrekken, tot het leed van tempelverwoesting en ballingschap toe. En toch betuigt God ook hierin zijn trouw aan het verbond; juist de straf is verbonds-handhaving. Uitverkoren te zijn is hèt heil en dè vreugde; maar naar de maatstaf van de voorspoed en de levens-gelijkmatigheid is het schrik en ontzetting.

Aldus het geschieden, volgens het Oude Testament. Dit geschieden is concreet, zo concreet, dat het zich laat vertellen, overleveren, te boek stellen. Het omvat de schepping, de ongehoorzaamheid van de mens, de afzondering van Abraham, de faits et gestes der aartsvaders, tot de financiële transacties toe – die zeer wezenlijk waren in het verbond, waarin het ging om hun omgang met God, om Gods voorzienende trouw. Het omvat de uitredding van het volk uit Egypte, de woestijntocht met zijn hoogtepunt in het geschenk van de wet, dat tegelijk het dieptepunt was van de ontrouw van het volk: de „oorlogen des Heren" bij de glorieuze inbezitneming van het beloofde land, met al hun aanstotelijkheid, die wij zouden willen wegretoucheren, maar niet kunnen; de instelling van het koningschap met zijn eigenaardige mengeling van toelating en zegening door God, culminerend in het koningschap van David; de „geschiedenissen" der koningen, met het, behoudens een enkele uitzondering, eentonig refrein dat zij „deden wat kwaad was in de ogen des Heren"; de wegvoering der tien stammen en de ballingschap van de rest. En het nieuwe herstel.

Het is zeer wezenlijk de geschiedenis van het verbond. God stelt het verbond, hij is het subject ervan; het volk, wordt er in opgenomen. God spreekt zijn woord, de mens mag antwoorden – dit is de orde van het verbond. Daarom is het onmogelijk deze geschiedenis te saeculariseren, op grond van het postulaat, dat de wetenschap „het transcendente" niet zou mogen erkennen. Als God niet spreekt,

waar blijft dan het antwoord van de mens? Waar blijft dan de mens, waar de wetenschap?

Daarbij mogen wij niet vergeten, dat God zich niet bindt aan een bepaalde interpretatie van het geschieden, ook niet aan de interpretatie volgens het getuigenis der gekanoniseerde profeten; maar dat hij integendeel een radicale vernieuwing van het verbond in het vooruitzicht stelt, en daarmede een her-interpretatie. De geschiedenis mag niet in de plaats treden van Gods vrijmacht, het geloof aan de geschiedenis niet in de plaats van het geloof in God.

Dit wordt bevestigd door de rand-getuigenissen: Job, Spreuken, Prediker, Hooglied. Rand-getuigenissen, die toch in het centrum staan. Zij waarschuwen ons er voor, van het verbond en van het geschieden een systeem te maken, een vast schema waarin verleden, heden en toekomst zijn onder te brengen en ophouden, verleden, heden en toekomst te zijn. God is niet gebonden aan zijn verbond; maar het verbond is God zelf, die is zoals hij is en zal zijn zoals hij zijn zal.

Het Nieuwe Testament is de voortzetting van het Oude: in Jezus Christus geschiedt het verbond. Het geschieden gaat dóór; en het is onmogelijk, het gebeuren, waarvan het Nieuwe Testament getuigt, anders te plaatsen dan in het voortgaande geschieden van het verbond. Dit sluit niet uit, maar houdt juist in, dat het nieuw is.

Het oude is in zijn voortzetting nieuw: de uitverkiezing zet zich voort tot in zijn uiterste mogelijkheid: de keuze van de éne; de tegenwoordigheid van God zet zich voort op een geheel nieuwe wijze: de Vader wordt vertegenwoordigd door de Zoon. Het verbond wordt geopenbaard in een geheel nieuwe gedaante: als verbond binnen de drieëenheid van God, dat in de Zoon ook de mens omvat. Het verbond blijft een voortgang van woord en antwoord; maar het antwoord, door wie wordt het nu gegeven? Door het volk? Plaatsvervangend voor het volk door God zelf. Maar ook dit nieuwe is voortzetting van het oude.

Het geschieden krijgt nu een geweldige stroomversnelling. Binnen enkele weken geschiedt dat beslissende, waarop het sinds vóór het begin voorzien was: kruis, opstanding, hemelvaart, de gave van de Geest.

Uit deze methodische idee van de historische wetenschap laten zich de categorieën der geschiedenis aflezen. Ik noem er enkele, onsystematisch en zonder pretentie van volledigheid.

1. De geschiedenis heeft een begin (schepping) en een einde (wederkomst).
2. De geschiedenis is éénmalig. Niet alleen uiterlijk, in die zin, dat er slechts één geschiedenis is. Maar ook innerlijk: in de geschiedenis brengt God de eenheid van zijn voornemen tot uitvoering.
3. De geschiedenis is steeds herhaling èn volstrekte nieuwheid ineen. Het volgende wist het voorgaande niet uit. Gods trouw waarborgt de continuïteit van zijn daden. Toch is elke caesuur volstrekt nieuw.
4. In de geschiedenis is elke gebeurtenis gekwalificeerd door de zin van het geheel. Dit geldt in het bijzonder voor het einde der geschiedenis. In het einde komt de zin tot vervulling; daarom is ook elke gebeurtenis in het bijzonder op het einde betrokken.
5. Het historisch gebeuren heeft zin; de zin van dit gebeuren is God zelf, die aan het einde zal zijn „alles in allen''.
6. God is ook het subject van de geschiedenis; d.w.z. de geschiedenis is het geordend geheel van Gods handelen. De mens is dus *niet* het subject der geschiedenis; d.w.z. de geschiedenis is *niet* de totaliteit van het menselijk handelen. Toch komt in de geschiedenis het menselijk handelen, de menselijke vrijheid, ten volle tot zijn recht. Alreeds in het negatieve: de zonde is zelfs de aanleiding tot de geschiedenis. Maar ook in het positieve: de almachtige God ontledigt zichzelf in de eerbied voor de menselijke vrijheid. De vrijheid Gods en de vrijheid van de mens liggen niet in één vlak, zodat zij zouden kunnen concurreren. God is niet op dezelfde wijze subject als de mens subject is.
7. Het historisch gebeuren gaat in één bepaalde richting; omkering van deze richting is ondenkbaar.
8. Het is steeds beslissend; maar toch niet zo, dat deze beslissing in het tijdstip, waarop zij valt, haar oorsprong zou vinden, zodat dus het gebeuren van het moment het gebeuren in alle daarop volgende toekomst zou bepalen. De beslissing in de tijd heeft haar oorsprong in Gods vóór-tijdelijke beslissing. Het is niet zo, dat het fragment van het gebeuren het geheel bepaalt (dit zou het historisch gebeuren tot toeval stempelen); maar het fragment is reeds vanuit het geheel beslist. In de oorsprong staat Gods vrijheid en liefde.
9. In de geschiedenis brengt God zijn voornemen tot uitvoering.

Dit is dus de geschiedenis. Dit is haar methodische idee, dit zijn haar categorieën. Nu heeft in de loop der eeuwen die methodische

idee gestalte aangenomen in een bepaald invoegingskader: namelijk in de methode van de historische wetenschap. Zoals bij elke vakwetenschap, is de methode niet uit de methodische idee *af te leiden*. Dit is reeds daarom buitengesloten, dat er geen sprake van is, dat het concreet methodisch invoegingskader een *adequate* concretisering zou zijn van de methodische idee. De historische wetenschap als methode van onderzoek, als invoegingskader, heeft van de methodische idee veel moeten laten vallen. De methodische idee, dus het ware zicht op de geschiedenis, heeft zich in de historische wetenschap als invoegingskader, dus in de empirische geschiedenis, *gecamoufleerd*. Wat van de geschiedenis als werkelijkheid voor ons grijpbaar is, is slechts een onvolledig conglomeraat van menselijke motiveringen en natuur-facticiteiten. En als wij dit in een onbewuste extrapolatie aanvullen tot de geschiedenis binnen de éne werkelijkheid, dan stichten wij een hopeloze verwarring. Want dan construeren wij een z.g. geschiedenis, waarin de ware historische categorieën ontbreken. De empirische geschiedenis laat zich niet homogeen aanvullen tot de ware geschiedenis. Zij is niet kwantitatief fragment, maar zij is categoriaal deficient. Als de empirie haar geloofsbasis vergeet, dan gebeuren er vreemde dingen.

Die empirische geschiedenis, daar komen wij dus wel mee klaar. Maar hoe staat het met de geschiedenis? Komen wij daar ook mee klaar? Kunnen wij er vrede mee hebben, wat wij over de geschiedenis gezegd hebben? Toen ik het over de categorieën van de geschiedenis had, heb ik verschillende vragen en moeilijkheden niet genoemd, of als ik ze wel genoemd heb niet ten einde toe vervolgd. Dat moet nu ingehaald worden

Wat is de geschiedenis? – Aan de verwachting, die in deze vraag als eis tot ons komt, kan slechts worden voldaan door een definitie van de geschiedenis, die niet alleen omheint, maar het „wat" der geschiedenis in weinig woorden uitspreekt. Een definitie van de vorm: „de geschiedenis is...".

Met enige nadrukkelijkheid dringt zich als definitie op: „de geschiedenis is het gebeuren, waarin God zijn voornemen met zijn schepping tot uitvoering brengt". De geschiedenis is geen blind gebeuren, waarin menselijke motieven en driften zich samenvoegen met natuurlijke oorzaken tot een totaal, dat niet meer gemotiveerd en niet meer enkel natuurlijk-causaal is; maar de geschiedenis wordt beheerst, geleid, gestuwd, God brengt in haar zijn schepping van

het door hem als zeer goed geoordeelde begin naar de voleindiging, die zijn keurmerk zal dragen.

De geschiedenis hééft een begin en hééft een einde; en zij heeft een voortgang tussen begin en einde, die zich mèt begin en einde tot een eenheid samensluit. Zij is een eenheid, een geheel, omdat zij wordt gedragen en omvat door Gods eeuwigheid. Het begin is het vrije welgevallen van God die zich vóórneemt en uitvoert; en het einde is de voleinding, waarin God het alles vervult. Een einde, waarin het wel met de geschiedenis is afgelopen, en met de zonde, die de negatieve voorwaarde is der geschiedenis; maar waarin datgene, waartoe God de geschiedenis heeft geleid, juist tot vervulling komt: de heerschappij van zijn liefde.

Wij zien: de zich opdringende definitie kan er niet een zijn als in de wiskunde, waar de definitie is afgeschermd van de eigenmachtigheid van het zijn en zich samensluit tot een in zijn vooronderstellingen en consequenties na-denkbaar geheel; maar déze definitie is in haar woorden explosief, haar zin wordt slechts vervuld in het geheel van Gods openbaring, van Gods heerschappij over, zijn ingaan in, zijn leiding van de geschiedenis. Het gaat om de concrete geschiedenis; de geschiedenis is concreet, omdat God is: Vader, Zoon en Heilige Geest. De definitie zou willen putten uit en wijzen naar de volheid van het Woord. Jezus Christus, verkondigd door de Geest, is Gods gaan in de geschiedenis. In hem geschiedt de geschiedenis. Hij is in gekwalificeerde zin „het gebeuren, waarin God zijn voornemen met zijn schepping tot uitvoering brengt".

En toch: is in deze definitie het „wat" der geschiedenis uitgesproken? Is het niet juist stuk geslagen in een reiken naar een harmonie, die wij niet kunnen uitspreken? Naar het loven van God in de voleinding, als zijn overwinning openbaar zal zijn, zozeer, dat alle vijandschap te niet, werkelijk te niet gedaan zal zijn, en ook niet als herinnering nog zal voortleven? En nu is de geschiedenis daarin geschiedenis, dat wij mógen reiken naar deze voleinding, en weten, dat Gods overwinning reeds aan het kruis van Golgotha bevochten is. Maar dan ook: reiken naar, en niet hebben van. Behoort niet ook tot de geschiedenis datgene, wat teniet gedaan zal worden, maar nog op de uitvoering van het vonnis wacht? De vijandschap, die wij toch niet als nietigheid kunnen onschadelijk maken; en wij staan voor de tegenstrijdigheid, dat zij in de voleinding er als geweest-zijnde toch is èn er toch niet zijn kan. Zo vermenigvuldigen zich de gedachten. Heeft niet het zijn de volstrektheid, ook na zijn vernietiging

toch nog te zijn als onvernietigbaar geweest-zijn? Kunnen wij deze gedachte afdoen met een schouderophalende kwalificatie als cerebraal, speculatief? Is zij niet integendeel inhaerent aan de geschiedenis als gehéél, dat toch voor de Heer der geschiedenis gaaf is? Behoort niet ook tot de geschiedenis dit raadsel, het niet eruit-komen kunnen, omdat het eenvoudig niet klopt?

Dezelfde vraag komt tot ons uit het begin der geschiedenis. De geschiedenis heeft haar begin in Gods vóórnemen. Zonder dit zou er in 't geheel geen geschiedenis zijn. Maar tot de geschiedenis behoort ook de zonde, de vijandschap, het „neen" op Gods liefde. De zonde motiveert de menswording van God – zeker, als één der motieven, zo men wil als het negatieve motief, maar dan toch als motus sine quo non; en de menswording van God *is* de geschiedenis, als de kern die het geheel in zich besluit, als de uitvoering van Gods voornemen met zijn schepping. Maar de zonde behoort niet tot Gods voornemen. En het klopt dus weer niet. Wij zijn gedwongen construerend te gaan onderscheiden: de zonde is door God niet gewild, maar wel van tevoren geweten; en rekening houdend met de inhoud van zijn praescientia heeft hij zijn voornemen opgesteld. De menswording is door God van tevoren gewild en geweten; de zonde geweten, niet gewild. Dan klopt het weer enigszins, dan zijn wij er weer mee klaar gekomen; maar hoe meer wij met de geschiedenis klaar komen, hoe meer zij als geschiedenis verdwijnt; tot de geschiedenis behoort – óók al als haar „wat" – dat wij er niet mee klaar komen.

En nog weer eens klopt het niet (en het gaat in de grond weer om hetzelfde) als wij de vraag stellen: is alleen God in de geschiedenis aan het werk? Is er in de geschiedenis toch niet ook een omgaan van God met de mens, een afwachten aan Gods kant, een terugkomen op zijn voornemen – al datgene, wat in de verhouding van „ik" en „gij" openstaat, en niet vanuit de onverbreekbare wet van een voorafgaand onberouwelijk wilsbesluit reeds van tevoren is bepaald? Dit is nu weer niet zo te verstaan, dat wij uit een bekende, in zijn wezens-noodzakelijkheid als eeuwige structuur evidente ik-gij-verhouding begrijpen, hoe het tussen God en mens toegaat. De verhouding tussen mens en mens is juist niet oorspronkelijk in de orde van het zijn en niet het eerste in de orde der kennis; maar wordt mogelijk op grond van de buiten de dimensie, die is gespannen tussen wezen en contingentie staande Ik-gij-verhouding, waarin God de mens tegenover zich schept, en die empirisch wordt in de verhouding van Jezus Christus tot allen, die hem ontmoeten. Maar zó, zoals het om

Christus heen toegaat, gaat het ook tussen God en mens in de geschiedenis toe. Zo helemaal niet gepredestineerd. En zo gepredestineerd.

Niet gepredestineerd, indien predestinatie zou betekenen: bepaald vanuit een onpersoonlijke noodzakelijkheid, als de noodzakelijkheid van een volledig determinerende natuurwet (die niet bestaat) of vanuit een onpersoonlijk geworden noodzakelijkheid, als de noodzakelijkheid van een decreet, waarin een wilsbesluit onherroepelijk is geworden. De geschiedenis is het rijk der vrijheid: de vrijheid Gods, ook de vrijheid van de mens.

Gepredestineerd, in de zin van: vaststaand op grond van Gods trouw. De vastheid Gods, die de geschiedenis predestineert tot zijn klaar komen met de zonde, laat niet alleen ruimte voor maar stelt de vrijheid van de mens. Predestinatie en menselijke vrijheid zijn geen tegenstellingen, maar behoren bijeen. Maar als wij dat mogen en moeten zeggen, dan geschiedt het weer vanuit een vrede, die in het Woord tot ons komt, maar die niet in inzicht kan worden omgezet.

En tenslotte klopt het niet en komen wij niet klaar met het hoofdbegrip, waaraan de gehele definitie hangt: het voornemen. Als wij de betekenis der woorden willen handhaven en niet vluchten in paradox of duisterheid, dan moeten wij zeggen: een voornemen wordt in de tijd genomen; er gaat tijd aan vooraf en er volgt tijd op; en wel naar beide zijden grenzenloos. Waarom werd het voornemen in het beiderzijds oneindige tijdsverloop juist nu genomen? De geschiedenis is een op bepaalde wijze gevuld tijdsverloop. Waarom ligt het willekeurig hier in de oneindige tijd, waarom niet elders? De eindigheid der geschiedenis noopt het causale denken, voor de grond der geschiedenis weer een grond te vinden; dit is echter onmogelijk, en wij lopen vast. Het zijn weliswaar gedachten, onzegbaar triest in hun platheid, en van een klaarblijkelijke ontoepasselijkheid. Het gaat immers om de prothesis toon aionoon (Ef. 3:11), het voornemen van de eeuwige God, die ook de tijd schept en niet aan het uit-elkaar der tijden is onderworpen. Het gaat om de openbaring van een verborgenheid, die door zijn openbaring juist als verborgenheid openbaar wordt, en niet ophoudt, ook in zijn uitspreekbaarheid het karakter der verborgenheid te hebben. En dit betekent juist, dat wij er niet uitkomen, en een kloppende definitie van de geschiedenis niet is te geven.

Wat dan? Is misschien het ,,wat'' der geschiedenis juist het raad-

sel, het niet-kloppende? En daarbij bedoelen wij niet, dat de maatstaf voor het ,,kloppen'' de realisatie van een ons aansprekende idee zou zijn. Dat onze eigen zingeving ten opzichte van de geschiedenis faalt: dat is nu zo langzamerhand wel gemeengoed geworden. De filosofieën der geschiedenis, die deze commensurabel achten met menselijke waarde-beoordeling, schijnen voorlopig laag te noteren. Door dít falen wordt het gebied der geschiedenis zelfs nog niet omheind. Maar is misschien het eigenlijke der geschiedenis dit, dat wij haar óók op grond van haar kern: het kruis en de opstanding van Christus nòg niet doorgronden? Dat wij haar óók niet op grond van het Woord in leven en denken kunnen realiseren? Is misschien juist deze onrealisabele rest het ,,wat'' der geschiedenis? De verborgenheid van God, die blijft, ook dan, als wij menen, in het Woord reeds zijn verborgenheid verdisconteerd te hebben? De rest, die zou zijn gesteld door een achterblijven van het Woord bij God, van de waarheid bij het zijn? De ondenkbaarheid, ook dan als het denken de ,,kennisse Gods'' in zich zou hebben mogen opnemen?

Maar juist deze gedachte moeten wij ver van ons werpen. Het is niet anders dan een vertwijfelde poging, tòch klaar te komen met de geschiedenis, door deze buiten het Woord te stellen. Op deze wijze zouden wij de geschiedenis tot fatum maken; en het fatum moge ons breken, maar het is ons vreemd, het staat buiten ons; en, al lukt dat niet (want wij worden erdoor gebiologeerd), wij doen verstandig, het buiten ons te laten; in zover komen wij er toch mee klaar. De geschiedenis is geen fatum; het Woord blijft niet achter bij God, de waarheid blijft niet achter bij het zijn. God is licht, in hem is niet énige duisternis. Dus: Woord en geschiedenis hebben hetzelfde bereik: De geschiedenis heeft geen fatum-overschot buiten het Woord; het Woord heeft geen onrealisabel, boven-tijdelijk overschot buiten de geschiedenis. Juist het Woord geschiedt. Zó moeten wij de geschiedenis denken.

Maar nu is de cirkel gesloten, en staan wij weer waar wij in het begin stonden: de geschiedenis is het gebeuren, waarin God zijn voornemen met zijn schepping tot uitvoering brengt. Dan herhalen zich alle bedenkingen, die wij tegen deze definitie moesten aanvoeren. En als wij ons op het een en het ander bezinnen, dan blijkt, dat de definitie en de daartegen in te brengen bedenkingen tezamen juist het gebied beslaan van de predestinatie en de vragen, welke deze oproept.

HET THEOLOGISCH DENKEN VAN H. T. DE GRAAF[1]

DOOR

P. J. VAN LEEUWEN

Eelde

Onder de namen, die in de theologische discussies van onze tijd regelmatig opduiken en gewoonlijk gebruikt worden om een bepaald type van christelijk geloofsdenken aan te duiden, wordt de naam van H. T. de Graaf betrekkelijk weinig genoemd. Daarvoor zijn wel oorzaken aan te wijzen, die deels in de inhoud, maar voor een groot deel ook in de moeilijke vorm, de stroeve stijl en het eigenaardige woordgebruik in De Gr.'s geschriften zijn gelegen. Maar toch zou men zich vergissen, wanneer men hieruit wilde concluderen, dat het theologisch denken van De Gr. van geringe invloed zou zijn geweest. Ik meen te mogen zeggen, dat een vrij brede kring van theologen, – en ook niet-theologen –, met name die van de vrijzinnige modaliteit, de bevruchting heeft ondergaan van het denken van De Gr. En zelfs wanneer ik mij met deze mening zou schuldig maken aan overschatting van De Gr.'s invloed, dan nog acht ik zijn betekenis als exponent van bepaalde beginselen van modern theologisch denken en van moderne vroomheid wel zo groot, dat het de moeite waard moet zijn ons er enige ogenblikken in te verdiepen.

Hiervoor bestaat ook een actuele aanleiding. Het jaarverslag van de Vereniging van Vrijzinnige Hervormden over 1959–'60 vangt aan met de volgende woorden: ,,In het afgelopen jaar werd een oude vraag actueel, nl. die van wijlen dr. Horreus de Haas c.s. of een bepaald type van theologie in de beweging van gemeente-opbouw geaccepteerd zou worden. Deze vraagstelling werd in het verleden door een aantal predikanten uit onze beweging ontkennend beantwoord en deed hen van meet af aan tegen gemeente-opbouw stelling nemen. De vereniging en het hoofdbestuur als geheel beantwoordden de vraag bevestigend en vonden daarin aanleiding aan de beweging van gemeente-opbouw deel te nemen.'' Maar, zo zegt het verslag, het is thans duidelijk geworden, ,,dat dit standpunt werd aangevochten door stemmen van de rechtzinnige zijde die leertuchtmaatregelen eisten tegen prof. Smits.''[2]

De verleiding is sterk deze merkwaardige passage van enige vra-

---

[1] Voordracht, gehouden op de Universiteitsdag te Groningen op 19 november 1960.
[2] Zie de noot aan het einde van dit artikel.

gen en kanttekeningen te voorzien. Ik meen dat er nog wel het een en ander te zeggen zou zijn over de toelaatbaarheid van de hier gestelde vraag, die naar 't mij voorkomt een miskenning betekent van de wezenlijke intenties van gemeente-opbouw. Maar daarmee zouden wij ons te ver buiten het raam van ons onderwerp begeven.

Wèl moeten wij aandacht vragen voor de zonderlinge wijze waarop hier de theologie van De Gr. in het geding wordt gebracht. Zij wordt stilzwijgend met die van prof. Smits geïdentificeerd. Bezwaren tegen diens opvattingen worden zonder meer beschouwd als een „aanvechten'' van het standpunt, dat de theologie van De Gr. acceptabel zou zijn in de beweging van gemeente-opbouw, of kort gezegd: in de Hervormde Kerk. Wij moeten de vraag open laten of deze identificatie gerechtvaardigd is. Maar ook al is dat het geval, dan wil dat nog allerminst zeggen, dat dáárin de grond gelegen is van de bedenkingen, die men tegen uitlatingen van prof. Smits meende te moeten inbrengen. Zulks is bij mijn weten nimmer door de opponenten van prof. Smits gesteld en het is, dunkt mij, voorshands ook moeilijk uit te maken of zijn uitspraken werden aangevochten *vanwege* of *ondanks* het feit, dat hij de theologie van De Gr. heet voor te staan.

Hoe dit echter ook zij, de theologie van De Gr. *is* opnieuw in het geding gebracht en er is dus alle reden tot kritische bezinning op haar inhoud en betekenis. Een bezinning, die vrij moge blijven van alle voorbarigheid, zowel van tegenstanders die geneigd mochten zijn deze theologie als ketters te brandmerken en te verwerpen, als ook van aanhangers, die haar reeds bij voorbaat buiten de ontmoeting der richtingen zouden willen houden uit vrees dat zij niet aanvaard zal worden als een positieve bijdrage in het kerkelijk gesprek en in de vormgeving van het belijden der kerk.

Voor deze voorbarigheden zullen wij gespaard blijven, wanneer wij bereid zijn de waarschuwing ter harte te nemen, die Karl Barth laat horen in de inleiding van zijn kostelijke boek „Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert''. Hij wil, zo zegt hij, in het theologisch gesprek van heden ook de theologie van het verre en het nabije verleden laten meespreken. Wij moeten naar haar luisteren „so gewisz wir uns mit ihr im Raume der Kirche befinden'' (S. 2). De vroegere theologen zijn niet dood. „Sie reden noch und wollen als Lebendige gehört sein, so wahr wir uns selbst und sie mit uns in der Kirche wissen'' (S. 3). Alleen de ketter, maar dan ook alleen de aartsketter, die ook voor de onzichtbare Kerk Gods geheel verloren ging, is buitengesloten. Maar: „*wir* sind nun nicht in der

Lage, solche verlorene Erzketzerei festzustellen". Wij kennen slechts relatieve ketters en de theologie moet sterk en vrij genoeg zijn ook naar hun stemmen te luisteren. „Gott ist der Herr der Kirche. Er ist der Herr auch der Theologie. Wir können nicht vorwegnehmen, welche Mitarbeiter der Vorzeit uns bei unserer eigenen Arbeit willkommen sind, welche nicht. Es kann immer so sein, dasz wir dabei ganz unvermutete und unter diesen zunächst ganz unwillkommene Stimmen in irgend einem Sinn besonders nötig haben" (S. 3).

Aan deze woorden van Barth mogen wij denken, nu mogelijkerwijs tegenstanders en klaarblijkelijk aanhangers van De Gr. menen, dat voor *zijn* theologie geen plaats zou zijn in de kerk. Maar bovendien zijn ze mij zeer welkom omdat ik daarin een opening vind, waardoor ik kan binnengaan in de theologische gedachtenwereld van De Gr., nl. in het feit, dat wij ons met hem en hem met ons „im Raume der Kirche" gesteld weten.

Er zijn ongetwijfeld andere toegangen tot de theologie van deze – wij mogen haast zeggen: universele en encyclopedische – geleerde mogelijk. Zelf wist hij langs verschillende wegen het domein van de theologie te bereiken. Wij zien hem gedurig bezig, uitgaande van de empirische werkelijkheid, van de fenomenen van mensenleven en mensenwereld, langs psychologische, ethische en wijsgerige wegen op te stijgen tot hoger werkelijkheid, om tenslotte in het „Hoogste Goed", het „Eeuwig Goed", het voorwerp van theologisch denken te vinden. En toch ben ik mij ervan bewust dat deze beeldspraak niet zuiver is. Want tenslotte zal dit Hoogste en Eeuwig Goed zo alomvattend en alles-doordringend blijken te zijn, dat *alle* wegen tòch theologische wegen zijn, omdat de ganse werkelijkheid ligt besloten in het „Onuitputtelijk Verband", dat De Gr. God noemt.

Juist omdat wij hier een stevig theologisch vraagteken moeten zetten – daarover aanstonds meer – is het van zo grote betekenis, dat wij De Gr. tóch ontmoeten „im Raume der Kirche", de enige plaats, waar naar *onze* overtuiging theologie bedreven kan worden. En in de kerk leefde De Gr. waarlijk niet als één van hen, die het kerkelijke nest gebruiken om daarin het koekoeksei te leggen van een of andere theologie van eigen vinding, maar als één, die met hart en ziel leefde in zijn kerk – de Hervormde –, streed voor haar welzijn en bezig was met de theologische verantwoording van haar belijden.

Ik heb zelfs de indruk, dat de grote betekenis van het leven *in* de kerk, van kerk-zijn en kerkbegrip, in de latere jaren van zijn leven steeds meer De Gr.'s aandacht heeft getrokken.

Nu is het zeker niet moeilijk uit De Gr.'s geschriften een groot aantal uitspraken te verzamelen, waarin hij zich uitermate kritisch betoont, niet alleen ten aanzien van toestanden en verhoudingen in het empirische kerkelijke leven – trouwens, wie van ons is dat niet? – maar ook waar het gaat om de dogmatische opvattingen over het wezen van de Kerk en de inhoud van haar belijden.

Wij horen hem herhaaldelijk protesteren tegen het verlangen van de Hervormde kerk een belijdende kerk te maken; tegen leertucht die niet uitsluitend in geestelijke tucht bestaat; tegen bindende kracht der formulieren; tegen allerlei voorstellingen, waarin het kerkbegrip wordt uitgedrukt en die naar zijn mening ,,in wijsgerig, historisch en religieus opzicht'' onhoudbaar zijn (O.P. 10); tegen de geloofstaal, waarin deze opvattingen en voorstellingen hun uitdrukking vinden; tegen de kerkpolitiek, die daaruit voortvloeit.

Maar *achter* al deze kritiek, ja, juist *in* deze kritiek zien wij de liefde en het geloof, waarmee De Gr. met zijn theologische arbeid midden in het leven en werken van zijn kerk stond. En in dit feit ligt voor ons de grond tot het stellen van de kritische vraag: hoe staat De Gr. met zijn theologie in de Kerk? En met deze vraag hangt onlosmakelijk samen die andere vraag: hoe staat de kerk in zijn theologie? Theologie en kerk, kerk en theologie, met deze verhouding is De Gr. inderdaad intens bezig geweest. Zelf zegt hij, en wij stemmen gaarne met hem in: ,,Een belangrijk gedeelte van den theologischen arbeid ligt reeds in de uiteenzetting van den aard der theologie besloten'' (Theol. 90).

Kunnen wij nu, zoals dat voor ieder gesprek conditio sine qua non is, met De Gr. van één gemeenschappelijk uitgangspunt uitgaan? Ik meen, dat dit zeer zeker het geval is. Met De Gr. willen wij ervan uitgaan, dat theologie een functie van de kerk is. Weliswaar spreekt De Gr. liever van de ,,belijdende kring'' – wij zullen aanstonds naar de achtergrond van dit begrip moeten vragen –, maar in ieder geval staat hij duidelijk op het standpunt, dat er een onverbrekelijk verband is tussen de theologie en het belijden, zoals dat zijn expressie vindt in de dogmatiek, die geldt binnen het raam van een belijdende kring, die wij vooralsnog ,,kerk'' blijven noemen. ,,Op ons standpunt, aldus De Gr., is theologie dus een functie van den belijdenden kring, in nauw verband met een bestaande geldende dogmatiek'' (Dogm. 2).

Staan wij nu een ogenblik stil bij de tweeledige consequentie van dit standpunt. Het betekent immers, dat de kerk het subject is van

de theologie, maar ook, waar het belijden en de dogmatiek uitspraken doen over oorsprong, wezen en doel van de kerk, dat de kerk object is van de theologie.

Als *subject* is de kerk bezig met de arbeid aan haar belijdenis, die zij definieert en formuleert en in de dogmatiek verklaart en uitwerkt. Wij zouden dit de theologische arbeid van de kerk willen noemen, maar bij De Gr. krijgt het begrip theologie een meer pregnante betekenis, distantieert de theologie zich van de dogmatiek, wordt haar functie t.o.v. de dogmatiek een kritische, zodat er tussen beide een zekere spanning en menigmaal conflicten ontstaan. De theologie is het werk van enkelingen, eventueel groepen van enkelingen, die t.o.v. de gemeenschappelijke kerkelijke dogmatiek een vooruitgeschoven voorhoede vormen. Zij staat open naar wetenschap en wijsbegeerte, waarmee zij de dogmatiek confronteert en waaraan zij haar verifieert. De Gr. kent haar zelfs de taak toe van „toetsing van het recht der geloofsovertuiging" (Godspr. 16).

Nu kan de vraag niet uitblijven, wáár dan tenslotte de theoloog staat, wáár hij de normen, het waarheids-criterium vindt om de dogmatiek te kunnen toetsen. Hier openbaart zich nu in het theologisch denken van De Gr. een eigenaardige dynamiek van spanning en verbinding, die wij telkens zullen terugvinden.

Enerzijds plaatst hij de theoloog in een zodanig vrije onafhankelijke, kritische positie t.o. de dogmatiek en het belijden van eigen kring of kerk, dat wij nauwelijks meer iets zien van de band, die hem daarmee verbindt. Het schijnt wel dat de theologie, in plaats van een functie der kerk te zijn, gegrond in de overtuiging van de waarheid van het geloofsbelijden der kerk, veeleer een functie wordt van het algemeen menselijk wijsgerig en wetenschappelijk waarheidszoeken, en het kerkelijk belijden toetst aan algemeen-menselijke criteria van waarheid en waarde. „Naar mijn meening, zegt De Gr., is de theologie evenals de rechtswetenschap een gids bij het menschelijk cultuurstreven, is zij een sociale wetenschap" (Godspr. 8).

Anderzijds blijft hij er toch grote nadruk op leggen, dat de theoloog moet deelhebben aan het godsdienstig belijden van de kring, waartoe hij behoort. De theologie staat steeds „in nauw verband met een bestaande geldende dogmatiek" (Dogm. 2). Zij begint steeds met de aanvangsveronderstelling, dat de godsdienst waarheid, waarde en zin bevat (Dogm. 3). Zij gaat van de godsdienst uit (Theol. 7). Theologie is ondenkbaar zonder „een predikenden, belijdenden kring, een godsdienstige gemeenschap" (Godspr. 6). Het

doel van de theoloog is ,,den empirischen godsdienst te dienen'' (Godspr. 8).

Theologie een functie van het menselijk cultuurstreven, theologie een functie van de kerk. Dat hier spanningen liggen, heeft De Gr. duidelijk gezien, maar er is geen sprake van, dat hij hier een alternatief, laat staan een tegenstelling zag in de zin van: wetenschappelijke óf kerkelijke theologie, godsdienstwetenschap óf theologie. Het is hem juist te doen om de verbinding, om de eenheid.

En deze eenheid vindt De Gr. in de eenheid van het godsdienstig beginsel zelf, dat niet alleen in de religieuze gemeenschap, de belijdende kring, de empirische godsdienst, de kerk, maar ook in het hoogste streven der mensheid, in haar verlangen naar waarheid en haar zoeken naar het hoogste en eeuwig Goed, en naar de bestemming van de mens, tot uiting komt. Alle waarheidsbesef en waardebepaling ziet De Gr. tenslotte rusten in een religieuze daad. ,,Het zich geven aan deze geest, is het religieuze proces, van menschelijke zijde gezien. Het zich *kunnen* geven aan den Geest, dat is hetzelfde proces, van goddelijke zijde geworden'' (H.G. 263).

Maar dit betekent dan ook, dat het begrip van de kerk, die het subject is van de theologie, een dusdanige verruiming ondergaat, dat het verband waaraan de theoloog behoort deel te hebben, soms wel kerk heet, maar veel vaker de ,,belijdende kring'', de religieuze gemeenschap, of: het Christendom, de Christenheid, ja ook menigmaal: de godsdienst, de religie. Wij horen De Gr. dan ook waarschuwen ,,dat wij theologie niet te spoedig moeten vereenzelvigen met christelijke theologie'' (Theol. 5). Van de inhoud van het belijden als grondslag van het theologisch denken en spreken van de kerk blijft dan ook weinig meer over dan de erkenning van de zin en de waarde van de godsdienst in het algemeen. Dat de kerk het subject is van de theologie en dat de theologie een functie van de kerk is, geldt bij De Gr. dus in deze zeer algemene zin, dat de theoloog, zoals hij zegt, ,,hoeveel er ook aan den empirischen godsdienst moge ontbreken, overtuigd (zal) moeten zijn, dat deze godsdienst zin heeft, dat hierin een aangelegenheid van waarde ligt, aan welks voortbestaan hij mag medewerken'' (Godspr. 8).

Het is duidelijk, dat in deze opvatting van de theologie eigenlijk reeds het antwoord besloten ligt op de vraag: welke plaats neemt de kerk bij De Gr. in als *object* van de theologie? M.a.w. hoe spreekt hij nu theologisch over de kerk? Welke inhoud heeft de locus de ecclesia?

Het ligt voor de hand, dat de zichtbare, empirische kerk met haar belijden en dogmatiek in de theologie van De Gr. geen belangrijke plaats inneemt. Zij is te voorlopig in de tijd, te beperkt in de ruimte, dan dat zij de volle rijkdom van de religie tot openbaring zou kunnen brengen. „Wij weten, zo zegt hij, dat de godsdienst zich verder uitstrekt (dan het Christelijk geloof) en zeker verder dan het kerkelijk christendom, terwijl een blik in heden en toekomst ons met alle terughouding, die ons voegt, brengt tot de verwachting van een voortgaan naar grootscher toestanden, dan die wij gezien hebben" (Theol. 7).

Toch denkt De Gr. niet gering over de betekenis van de christelijke kerk. Maar wanneer hij over haar spreekt, gaat het vooral over de algemene christelijke kerk, die hij een enkele maal ook wel de „onzichtbare" kerk wil noemen, hoewel er toch hier en daar wel iets van te zien is, soms *in*, soms *buiten* de zichtbare kerk (O.P. 5). Een „geestelijk verband" is wellicht een betere benaming. Als „een geestelijk verband van geloovigen, die God als levensleider erkennen", ziet De Gr. het wezen van de kerk (K. en K. I, 4). En „wat zoo als Kerk ontstaat, is door en door geestelijk van karakter. Het is meer onderling verkeer en begrip, en verband met God, dan zichtbare organisatie" (K. en K. I, 3).

Zo worden de grenzen van de kerk wel zeer wijd, en wordt het kerkbegrip ondergeschikt aan en afgeleid uit dat van de godsdienstige gemeenschap in het algemeen. De kerk wordt „verklaard", niet uit goddelijke institutie, niet uit de Schrift, niet uit de belijdenis van de uitverkiezing, maar uit menselijke behoefte aan en streven naar religieuze gemeenschapsvorming. Niet uit de H. Geest, maar uit de Geest, niet uit de heilsgeschiedenis, maar uit de geschiedenis. „De verklaring, zo lezen wij, van alle godsdienstige gemeenschap ligt in het bewustzijn van Gods tegenwoordigheid en in den drang om naar dat bewustzijn te leven. God is met ons verbonden en wij willen ons verbinden, verbonden blijven met God, daarom hebben wij godsdienstige gemeenschap en Kerk. Dat treedt overal in de menschelijke geschiedenis aan het licht. Dat geeft ook de verklaring van de christelijke kerk, die een menschdom door de geslachten heen als christenheid godsdienstig verbindt op den grondslag van het Evangelie van Jezus Christus" (O.P. 4).

Men mene intussen niet, dat de nadruk die hier gelegd wordt op menselijk zoeken en vragen, op menselijk Godsbewustzijn en menselijke godsdienstigheid, nu ook betekent, dat de religieuze gemeen-

schapsvorming en dus ook het kerkbegrip worden herleid tot psychologische gegevenheden. Er is geen sprake van, dat De Gr. de godsdienst, het geloof, wil laten opgaan in psychische gevoelens, ontroeringen, stemmingen, of in vroomheid als menselijk fenomeen (Godspr. 15). Daarvoor is bij hem veel te sterk het besef aanwezig van de transsubjectiviteit van waarheid en waarde in God, en praevaleert te zeer het kennis-karakter en de ethische aard van het geloof boven het gevoelsmatige.

Zij, die zich in een godsdienstige gemeenschap verenigen, zijn ervan overtuigd, „te behoren tot een meer dan aardsch verband" en „zij weten deel te hebben aan een meer dan menschelijk gebeuren" (K. en K. I, 3). Zij voelen, „dat wij niet over God kunnen denken, voordat God gedacht heeft over ons en iets door Zijn welbehagen heeft medegedeeld aan ons, waarvoor wij in geloof Zijn naam uitspreken" (Theol. 6). „De godsdienst rust op wat het Gode behaagt ons te schenken, zonder welken Liefdewil Gods van theologie geen sprake kan zijn" (Theol. 8).

Deze laatste aanhalingen verdienen onze bizondere aandacht. Want zij stellen ons voor de vraag, of het mogelijk is op deze wijze theologisch over de theologie te spreken buiten de Christus-openbaring om en of dus toch de theologische positie van De Gr. een andere is dan zij op het eerste gezicht schijnt. M.a.w. of wij de kerk leren kennen uit de idee van de godsdienstige gemeenschap, dan wel de godsdienstige gemeenschap in haar betrokken-zijn op God alleen kennen en herkennen in de kerk. En dus ook: of de theologie, die over kerk, belijden en dogmatiek kritisch heeft te spreken, dit ooit kan doen zonder haar criteria toch te ontlenen aan die Godskennis, die zij in de Christus-openbaring ontvangen heeft.

Voor wij deze vragen kunnen beantwoorden, zullen wij eerst moeten vragen welke plaats de Christus-openbaring in het theologisch denken van De Gr. inneemt.

Uitvoerige christologische beschouwingen zullen wij bij De Gr. niet aantreffen en na het reeds gezegde vermoedelijk ook niet eens verwachten. Toch mogen wij niet vergeten, dat hij het was, die in de vrijzinnige kring de christologie, die vrijwel tot zwijgen was gebracht en zelfs bij monde van Hugenholtz en Bruins, en later van Bruining uit de dogmatiek werd uitgebannen, opnieuw aan de orde stelde en haar bestaansrecht verdedigde. Als een van zijn eerste publicaties verscheen in 1905 een belangwekkend artikel in „Teekenen des

Tijds'', dat de titel droeg: ,,Christonomie als Christologie''. Daarin tracht hij richtlijnen aan te wijzen voor een Christologie, als antwoord op de vraag ,,hoe het besef van zaligheid en gemeenschap met God tot stand komt en aan innigheid en verstaanbaarheid wint'' (blz. 366 vlg.). En dit antwoord ligt in de overtuiging van ,,een verlossende werkzaamheid van Christus'' (367).

Dat wij daaraan behoefte hebben ,,in ons worstelen tegen de zonde binnen in ons, voor onze kinderen in hun licht verleidbaar en verdorven leven'' (368), en dat alleen de overtuiging van het bestaan en de aanwezigheid van de almachtige God ons daarbij niet kan helpen, is zijn uitgangspunt. Om te komen tot het ,,geloof in het evangelie van Gods vaderliefde'', d.w.z. tot ,,de zekerheid des geloofs, dat ons leven, onze ziel geborgen is in God, en de geheele zwoegende, worstelende, zondige wereld het voorwerp van zijn oneindige liefde'' (368), is de ,,werkelijke invloed van de gestalte van Jezus'' van grote betekenis.

Opzettelijk spreek ik van ,,grote betekenis''. We mogen zelfs zeggen: van zéér grote betekenis, van bizondere betekenis, en psychologisch kan t.a.v. een groot aantal gelovigen gezegd worden: van beslissende en van toenemende betekenis, maar theologisch en dus christologisch zullen wij De Gr. niet horen gewagen van onmisbare of exclusieve of absolute betekenis. Hij gaat niet verder dan de stelling ,,dat onder de pijlers, waarop onze geloofsverzekerdheid het leven door blijft rusten, ook moet worden opgenomen de gestalte van Jezus, ja, dat Hij voor elk geloovige hoe langer hoe meer de steun wordt'' (370).

Maar juist in het antwoord op de vraag *hoe* en *waarom* de gestalte van Jezus deze steun biedt ligt het eigenaardige van de christologie van De Gr., en naar zijn mening van de vrijzinnigen in het algemeen. Want in dit antwoord wordt tegenover de christologie, die zich baseert op de twee-naturen-leer en de satisfactie-leer, een christologie gesteld, die de naam kan dragen van *christonomie*, waarmee De Gr. bedoelt, ,,dat aan Jezus van Nazaret het gezag toekomt om van ons menschen het geloof te vragen in zijn getuigenis van God'' (371). Anders gezegd: ,,Onze christologie kan geen andere zijn dan de erkenning en blijde verkondiging, dat God in Christus ons heeft willen naderen, om ons ten volle zijne liefde bekend te maken'' (371). Christonomie is dus ,,geloof in het gezag van Jezus'' (373).

Het is De Gr.'s overtuiging, dat zulk een christologie ons geenszins dwingt de wezenlijke inhoud van de overgeleverde christologie

met haar plan van menswording, lijden, dood, opstanding, hemelvaart en geestelijke heerschappij van Jezus' gemeente, te laten varen. En hij schaart zich zelf onder hen, die, als ze over hun zaligheid spreken, zeggen dat Jezus hun Heiland is! (374).

Aan dit christologisch beginsel is De Gr. steeds getrouw gebleven. Wij vinden het terug in zijn prediking – en is het niet juist de prediking, waarin de christologie naar inhoud en gehalte het duidelijkst aan het licht komt? Wij herinneren aan de „Vier preeken over Paschen, Hemelvaart en Pinksteren" (1906). Zij geven een duidelijk beeld van het christonomische karakter van zijn christologie.

Wij vinden het ook terug waar hij zwijgt. Het moet ons wel opvallen, dat De Gr. vrijwel nergens, met name niet in zijn beide hoofdwerken „Om het hoogste Goed" en „Om het eeuwig Goed" uitdrukkelijk thetisch over de betekenis van Christus schrijft. Wèl is zijn werk van christelijke overtuigingen doordrenkt, wèl is de evangelische boodschap steeds verondersteld en Christus op de achtergrond aanwezig, maar steeds zo, dat consequent aan het christonomisch beginsel wordt vastgehouden: 't is Christus, op wiens gezag wij mogen spreken, aan Wie wij onze geloofsverzekerdheid te danken hebben, in Wie ons goddelijke waarheid en werkelijkheid openbaar is geworden, die dus een voorname rol speelt bij de totstandkoming en bevestiging van ons geloof, maar Zelf *in* het belijden van dat geloof, als *voorwerp* van dat geloof, geen plaats heeft.

En tenslotte vinden wij dit beginsel terug in het college Dogmatiek uit zijn laatste levensjaar, zij het ook in enigszins andere formulering. Weer treft het ons, dat zelfs in de dogmatiek een locus de Christo niet voorkomt. Wat hier over Christus gezegd wordt, is ondergebracht in andere hoofdstukken en wel voornamelijk in dat over de „*bemiddeling*". Daarin handelt De Gr. over de „middelen" die onontbeerlijk zijn bij het ontstaan en de overdracht van het geloof.

„Noch iemand persoonlijk, noch een groep in een tijdperk, heeft de geloofsovertuiging zonder middelen, onmiddellijk, zonder bemiddeling. Stellig beginnen wij niet met een onmiddellijk contact met God..." (Dogm. 13).

Het is deze bemiddeling, waarin „de Godsopenbaring vermenschelijkt" en „het goddelijke des menschen" wordt (ibid. 14). Zij vindt plaats in de groep, in de godsdienstige kring, waarin wij leven, in het gezin, door mensen die wij vertrouwen en liefhebben, door grote geloofsvertegenwoordigers uit heden en verleden, en... zo gaat De

Gr. dan verder: „In dit licht zien wij ook als bemiddelaar voor ons Jezus Christus, bemiddelaar tusschen God en menschen. Maar wij wijzen af alle middelaarsbegrip, dat in de gangbare dogmatiek op Jezus Christus wordt toegepast" (ibid. 15). Dit middelaarbegrip is hellenistisch en hangt samen met de hellenistische religie en het hellenistische wereldbeeld en heeft daarmee afgedaan. Vandaar dat onze opvatting aangaande Christus alleen die van de Bemiddelaar kan zijn en „dat onze gedachte van den bemiddelaar Jezus Christus soortgelijk is aan de gedachte van bemiddeling, die steeds gerealisseerd wordt als in een persoon of groep geloof ontstaat. Onderscheid is er in zooverre dat het oude christendom een zoo diepgaande wijziging bracht, dat de bemiddeling hier stellig een door en door bijzondere betekenis heeft" (ibid. 16).

Maar hoe bizonder, hoe gewichtig, hoe beslissend de betekenis van Christus als bemiddelaar ook moge zijn, toch is zijn bemiddeling slechts één weg uit vele. En evenals de kerk werd ondergeschikt aan en verklaard uit het algemene begrip van de religieuse gemeenschap, zo wordt Christus ondergeschikt en verklaard uit het algemene begrip van de religieuze bemiddeling.

En dit voert ons tot een volgende vraag, nl. die naar de *openbaring*. Want het is duidelijk, dat het begrip van bemiddeling bij De Gr. ten nauwste samenhangt met dat van openbaring, ja, deze laatste eigenlijk reeds vooronderstelt. In de bemiddeling, zo zegt De Gr. wordt „de Godsopenbaring vermenschelijkt" (Dogm. 14). En dat het geloof niet zonder openbaring denkbaar is, hebben wij hem reeds horen zeggen, en wordt ook in de volgende uitspraak bevestigd: „Alle religie onderstelt de goddelijke factor (openbaring). Deze factor is niet gebonden aan bepaalde heilsfeiten, maar werkt door middelen. Elk gebeuren in natuur, zieleleven en geschiedenis is onder de leiding Gods geschikt om de functie van openbaren te vervullen. Dus om geloof te wekken of te versterken. Historisch zijn daarbij de Bijbel en de kerkelijke wereld groote middelen" (Dogm. 27). Maar ook daaraan is het geloof niet gebonden.

Het ligt voor de hand in deze woorden een pleidooi te lezen voor de algemene openbaring. En dat is zeker niet geheel onjuist, mits wij daarbij bedenken dat het onderscheid en de verhouding tussen algemene en bizondere openbaring bij De Gr. toch van geheel andere aard is dan in de gangbare opvattingen, zo zelfs, dat hij eigenlijk alleen van de bizondere openbaring wil uitgaan. Want van een algemene openbaring op zichzelf, met een eigen inhoud, die door een bi-

zondere openbaring zou worden aangevuld of omgevormd, wil hij niet weten. Zij is slechts een abstractie. Onder algemene openbaring verstaat De Gr. ,,dat beginsel van de menschennatuur, waaruit alle openbaring eerst mogelijk wordt'', en ,,dat zich steeds meer verbijzondert in de geschiedenis en zich daardoor verrijkt, zoodat de eigenlijke voortgang aan de bijzondere openbaring gebonden is'' (E.G. 186). Zo is dus eigenlijk alle openbaring bizonder, die van andere godsdiensten evenzeer als de christelijke. Maar *in* alle bizondere openbaringen vinden wij het ene beginsel terug, dat er steeds aan ten grondslag ligt, en er zijn verbizondering in vindt en ook *zal* vinden. Want dat de Bijbelse godsdienst de laatste verbizondering zou zijn, kan De Gr. niet aannemen. ,,Wij onderstellen een doorgaande openbaringsgeschiedenis, waarin de opvolging der geslachten op aarde, en hare éénwording als een voortdurende goddelijke leiding der geschiedenis wordt beleden'' (E.G. 187).

Wij staan dus wederom voor hetzelfde verschijnsel, dat wij reeds signaleerden: ook de Christus-openbaring, waarin de Kerk is gegrond, wordt herleid tot, verklaard uit een algemeen openbaringsbeginsel. Maar wederom zullen wij De Gr. moeten verdedigen tegen misverstand, dat gemakkelijk zou kunnen rijzen wanneer wij hem horen zeggen, dat dit beginsel eigen is aan ,,de menschennatuur''; dat ,,openbaring inherent is aan het menschelijk geestesleven'' (E.G. 185), en wanneer hij openbaring laat voortkomen uit ,,intuitie'' en haar beschouwt als ,,bewustwording''. ,,Openbaring, zo zegt hij, is dus te beschouwen als de godsdienstige voorstelling, die uitdrukt dat de mensch zich door de waarheid zelve en haar leven in hem bewust wordt van den zin van zijn leven en lot'' (E.G. 183). Maar reeds in de volgende zinsnede horen wij, hoe De Gr. zelf in deze omschrijving het misverstand al heeft willen voorkomen. Want deze opvatting van openbaring, zo meent hij, wil uitdrukken ,,dat godsdienst geen menschelijk bedenksel, geen soort fantasie, maar dat het de vrucht is van de werking, in ons gemoedsbestaan uitgeoefend door een onweerstaanbare waarheid, die ons beheerscht'' (E.G. 183). Er is dus bij De Gr. geen plaats voor een reductie van de religie tot psychologisme of anthropologisme. Het trans-subjectieve, mens en wereld te boven gaande, bovenaardse karakter van de waarheid staat voor hem vast. En deze waarheid is uit God, ja, zij *is* God.

Hier komen wij, meen ik aan het beslissende punt, wanneer wij het theologisch denken van De Gr. willen verstaan en beoordelen:

het Godsgeloof, de Godsidee, de Godsleer. Hier vindt de spanning, die wij in heel het theologisch denken van De Gr. zien optreden, haar oorsprong: in de leer van God en zijn openbaring. En juist hier zien wij De Gr. een poging doen – wij mogen zeggen: een magistrale poging – de spanning op te lossen in een eenheid, die tenslotte toch een anticipatie van het eschaton blijkt te zijn: een herstel van de ongebroken scheppingsopenbaring. Het verbaast ons niet, dat wij hem zo dikwijls van de toekomst, de voortgang, het telos van de religie en de theologie horen gewagen, en het verbaast ons evenmin dat hij maar zelden over de zonde spreekt.

Wat ons wèl verbaast, of liever: met diepe bewondering vervult, is de zeldzaam knappe en boeiende opbouw van de gedachtengang, die in de beide hoofdwerken „Om het hoogste Goed" en „Om het eeuwig Goed" leidt tot een godsdienstige wereld- en levensbeschouwing. Het is hier niet onze taak de weg te volgen, die De Gr. gaat om uitgaande van de gegevenheden van het menselijk kennen en van het zedelijk waardebepalen en oordelen, door wetenschappelijke en wijsgerige analyse en conclusie, te komen tot de erkenning van een Verband van al het zijnde, geestelijk, redelijk en zedelijk van aard, dat onder verschillende benamingen en omschrijvingen, vooral als „het Geheel", „de Eenheid des Geheels", „het onuitputtelijk Verband", „de Geest", „de eenheid van waarheid, goedheid en schoonheid", het Hoogste Goed, het Eeuwig Goed, die hoogste, diepste en laatste werkelijkheid aanduidt, die de religie God noemt. Het is de weg van de wijsbegeerte en de ethiek, waarop De Gr. zich in het gezelschap van Plato, Spinoza, Kant, Hegel en Heijmans weet.

Maar tegelijkertijd weet hij zich op de weg van het godsdienstig, met name het christelijk belijden, erkent hij dat de goddelijke waarheid niet zonder openbaring van Godswege ons deel kan worden en buigt hij voor het gezag van de openbaring in Christus.

De grote vraag is echter of deze verbinding mogelijk is; of het openbaringsbegrip, dat De Gr. gebruikt, wel overeenkomt met dat van het christelijk belijden en beantwoordt aan de Godsopenbaring waarin dit belijden en dus ook de kerk en dus ook de theologie is gegrond. En deze vraag raakt in wezen het Godsgeloof zelf. Want de correlatie tussen het wezen Gods en zijn openbaring is zo innig, het wezen Gods en de wijze waarop Hij zich openbaart hangen zo onlosmakelijk samen, dat ons in de bijbelse boodschap niet alleen de enige God wordt geopenbaard, maar ook de enige openbaring, die alleen deze God kan schenken. Gewaagd en pregnant gezegd: alleen

deze God openbaart zich en alleen in deze openbaring kennen wij God.

Op deze wijze zou De Gr. het stellig niet zeggen, maar toch is het verschil hem niet ontgaan. Hij weet van het zeer bizondere karakter van de bijbelse Godsopenbaring. Wij hebben hem horen spreken van de verkondiging ,,dat God in Christus ons heeft willen naderen om ons ten volle zijne liefde bekend te maken'', van het ,,welbehagen'' en de ,,Liefdewil Gods''; hij gewaagt van de ,,zelfmededeeling Gods'' in de Bijbel. Maar toch: van een wezenlijk, principieel en fundamenteel verschil tussen *deze* openbaring en alle andere openbaring, die in de psychologische of wijsgerige categorieën van ,,bewustwording'' en ,,bemiddeling'' kan worden ondergebracht, wil hij niet weten. Er *is* verschil, maar het is verschil in omvang, in tijd, en ook van intensiteit, van gewicht. Maar het gaat in beide gevallen om openbaring als mededeling van waarheid aangaande God.

Daarom kan De Gr. over de verhouding van de Christus-openbaring tot andere openbaringen ook spreken in kwantitatieve begrippen! De een is meerder, belangrijker dan de andere, de andere schenkt weer meer dan de ene, de een kan een ontwikkeling en verrijking van de andere betekenen, de andere kunnen weer een voortgang van de ene zijn.

Ik meen, dat veel van dit alles te handhaven zou zijn, als er sprake was van een ongebroken, onverduisterde schepping-openbaring. Maar die missen wij juist en wanneer wij haar eenmaal in geloof en in hope zullen mogen terugvinden, dan is dat alleen omdat de weg daartoe ons is geopend door die volstrekt andere openbaring, die niet bekendmaking is, maar handeling, gebeuren, geschiedenis.

Laat ik mijn bedoeling mogen verduidelijken aan de hand van één van De Gr.'s uitspraken, waarin hij zegt: ,,Niet de Bijbel, als zelfmededeeling Gods, is de onderstelling der theologie, maar al wat God ons gegeven heeft, opdat wij tot geloof kunnen komen en ons leven zien in het licht van dat onuitputtelijk Licht, waarvan wij belijdenis doen in ons geloof'' (Theol. 7). Welnu, ,,al wat God ons gegeven heeft, opdat wij tot geloof kunnen komen'', is dat niet de scheppings-openbaring? Is dat niet wat Paulus bedoelt, wanneer hij zegt, ,,dat hetgeen van God gekend kan worden in hen – en dus ook in ons – openbaar is, want God heeft het hun – en dus ook ons – geopenbaard. Want hetgeen van Hem niet gezien kan worden, zijn eeuwige kracht en goddelijkheid, wordt sedert de schepping der wereld uit zijn werken met het verstand doorzien, zodat zij – en dus

ook wij – geen verontschuldiging hebben." „Al wat God ons gegeven heeft opdat wij tot geloof kunnen komen" heeft ons niet tot geloof gebracht, en wanneer wij dan waarlijk, zoals De Gr. het uitdrukt, „ons leven zien in het licht van dat onuitputtelijk Licht, waarvan wij belijdenis doen in ons geloof", dan is juist wèl de Bijbel, wèl de zelfmededeling van God, de onderstelling der theologie die van *dit* geloof uitgaat. Eerst in *deze* theologie, eerst krachtens *deze* openbaring krijgt alle andere openbaring een nieuwe zin.

Ik heb geprobeerd, de plaats van het theologisch denken van De Graaf in de kerk, en de plaats van de Kerk, en dus ook van het christelijk belijden in zijn theologie te bepalen. Het kon niet anders dan in vogelvlucht geschieden. Maar ik hoop toch, dat ik waarlijk het punt mocht bereiken, waar De Gr. het theologische en kerkelijk gesprek voor principiële beslissingen stelt. Men mene niet te snel, dat deze beslissingen reeds gevallen zijn! Wij zullen vooralsnog wel enige tijd nodig hebben om klaar te komen met de grote en gecompliceerde vraagstukken van algemene en bizondere openbaring, van natuurlijke en christelijke theologie, van de grenzen van de belijdende kerk, van de verhouding van theologisch en wetenschappelijk-wijsgerig denken, enz. Ik meen ook te mogen zeggen, dat De Gr. zelf daar niet ten volle mee klaar gekomen is en dat de spanningen in zijn theologisch denken niet anders zijn dan een afspiegeling van de spanningen, die de ganse theologie kent. De vraag is ook of het ons ooit anders dan in eschatologisch perspectief zal gelukken deze spanningen op te lossen in die eenheid, waarnaar De Gr. in zijn denken en geloven zo intens heeft gezocht.

En het is merkwaardig, dat De Gr. zelf eenmaal de woorden neerschreef, die eigenlijk zijn ganse werk als een stukje stille, immanente kritiek blijven begeleiden. „In de wijsbegeerte van den godsdienst komt in eenigen vorm de vraag voor, of er wezenlijk een wereldgeschiedenis is en hoedanig zij is. De beantwoording van deze vraag hangt mede af van de beteekenis die wij erkennen in het leven van Jezus, als den brenger van het leven Gods in de menschheid, als den verhooger van het leven der wereld, om als koning te heerschen, totdat God zij alles in allen" (Theol. Tdschr. 1909, 434).

Verklaring der afkortingen van de titels der aangehaalde werken:

H.G.	– Om het Hoogste Goed, 1918
E.G.	– Om het Eeuwig Goed, 1923
O.P.	– Ons Program, 1923
Godspred.	– Onze Godsprediking, 1927
Theol.	– Theologie, in Jaarboek voor het Prot. Theologisch Onderwijs, 1928
Dogm.	– Theologische Uiteenzetting der Dogmatiek; college-dictaat 1929
K. en K.	– Kerk en Kerkgaan; V.P.R.O.-uitgave 1930

Noot. De hier aangehaalde woorden zijn overgenomen uit het officiële jaarverslag van de Vereniging van Vrijzinnige Hervormden. In het concept-jaarverslag evenwel luidde de zinsnede, waarin thans van „een bepaald type van theologie" wordt gesproken: „een theologie van het type van prof. dr. H. T. de Graaf". Mijn opstel was reeds geschreven voordat ik op deze wijziging opmerkzaam werd gemaakt en de lezer zal bemerken, dat ik ben uitgegaan van de tekst van het concept. Men bedenke echter wel, dat ook dit concept in vrij ruime kring was verspreid en dat daaruit duidelijk wordt wat oorspronkelijk met „een bepaald type van theologie" werd bedoeld. Velen althans zullen deze woorden tegen de achtergrond van het concept blijven lezen. Wij zijn ons er echter wel van bewust, dat de Ver. v. Vrijz. Herv. niet aan deze interpretatie mag worden gebonden.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

NIEUWE TESTAMENT

RUDOLF BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, Ges. Aufsätze, 3. Band, J. C. B. Mohr. (Paul Siebeck), Tübingen DM. 15.—.

Men mag over Bultmann denken wat men wil, vast staat, dat hetgeen hij schrijft, eigenlijk altijd boeit. Dat geldt ook van de derde bundel Glauben und Verstehen. Evenals in de twee voorafgaande delen hebben wij ook hier te doen met een verzameling van opstellen, die reeds elders verschenen zijn (in de jaren 1952–1958). Ook deze maal blijven de studiën niet beperkt tot het terrein van het N.T. Ze zijn zelfs voor het grootste deel gewijd aan onderwerpen uit de systematische theologie en essays over onze cultuur. Zo vinden wij hier b.v. een in 1955 in een aan Schweitzer opgedragen Festschrift verschenen opstel over ,,Wissenschaft und Existenz''. Wetenschap – zo betoogt B. – objectiveert de verschijnselen en stelt zich als subject, zich distantiërend, tegenover het object. De vraag is echter: heeft dit objectiverend denken niet zijn grens; ja, is het überhaupt mogelijk? Zelfs voor de moderne natuurwetenschap is dit een probleem geworden, b.v. op het gebied van het atoomonderzoek. Maar vooral voor de wetenschap der geschiedenis is het duidelijk, dat de subjectiviteit een grote rol speelt en dat de verschijnselen onder geheel verschillend perspectief beschouwd kunnen worden. Het is niet de eerste maal, dat B. zich over deze vragen uitlaat, maar hetgeen hij betoogt is ook ditmaal bijzonder ,,anregend''. – Dat mag ook gezegd worden van de essay ,,Humanismus und Christentum''. Bultmann meent, dat de grote rampen van onze tijd ons als vanzelf brengen tot een nadere bezinning inzake de twee grote tradities, waardoor de cultuur van het Westen is bepaald: de Grieks-Romeinse ,,Antike'' en het Christendom. Op vele punten horen Humanisme en Christendom bijeen. Beide hebben aandacht voor een ,,geistige Welt jenseits der praktischen Lebenszwecke'', beide willen bevorderen, dat een geloof in het ware, het goede en het schone blijft bestaan. Toch is er ook zeer wezenlijk onderscheid. B. spreekt zelfs van een Entweder-Oder. Over en weer bestaan immers geheel verschillende opvattingen over hetgeen in de begrippen Jenseits en Freiheit wordt aangeduid. In laatste instantie gaat het bij de keuze tussen Humanisme en Christendom om de vraag ,,ob der Mensch sein Leben aus eigener Kraft oder aus der Gnade Gottes leben will'' (blz. 74).

Wie de voornaamste gedachtengangen van B. wil leren kennen of voor zichzelf verlevendigen, kan heel goed terecht in twee opstellen uit deze bundel: vooreerst de voor Amerikaanse lezers geschreven studie uit de Christian Century ,,Gedanken über die gegenwärtige theologische Situation''. B. waarschuwt hier allereerst voor biblicisme en voor een louter reproduceren van bijbelse uitspraken. Bij het verstaan van de bijbel en ook van de verhouding tot andere religies gaat 't allereerst om het bepaalde Existenz-Verständnis en om een vertalen van de boodschap voor onze tijd. Maar ook de hoofdzaak van B.'s opvatting over allerlei andere

vragen vinden we hier geformuleerd: b.v. over de betekenis van de prediking van het kruis en dan over de ,,Politisierung" van de theologie. Dit laatste beschouwt B. als een actuele verzoeking: deze telkens herhaalde eisen aan de kerk om ,,Weisung zu geben in politischen Fragen, etwa bei Wahlen, in der Frage der Verwendung der Atomenergie oder in der Frage der Wiederaufrüstung". ,,Sie hat das Wort Gottes zu verkündigen, aber nicht politische Urteile abzugeben." Al vermoed ik, dat menigeen het niet geheel eens zal zijn met de stellingen van de Schr., ook deze bladzijden verdienen m.i. alle aandacht. – De andere studie, waarop ik reeds doelde, is getiteld ,,In eigener Sache". Zij behelst Bultmann's uitvoerige bespreking van het belangrijke boek van de R. Katholieke geleerde Réné Marlé S.J., Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament, 1956, waarbij uiteraard de voornaamste problemen in verband met B.'s theologie ter sprake komen.

Het spreekt vanzelf, dat wij in deze rubriek wel bijzonder geïnteresseerd zijn voor de artikelen over het N.T. Ik noem daarvan allereerst twee verhandelingen over wat men zou kunnen noemen: de anthropologie van het N.T. Bij velen is de studie: ,,Der Mensch zwischen den Zeiten nach dem N.T." reeds bekend in de Engelse versie: Man in God's Design. B. schetst hier het Existenzverständnis van hen, die geloven in Jezus als de brenger van het heil. Hoe de bijbel de mens en zijn wereld verstaat, zal men – zo oordeelt B. in de andere studie ,,Der Mensch und seine Welt nach dem Urteil der Bibel" – het best duidelijk maken door de bijbelse opvatting tegenover de Griekse te stellen. De studie is dan ook aan een fijn analyserende vergelijking van deze twee ,,anthropologieën" gewijd.

Twee andere artikelen brengen ons op het terrein van de eschatologie. Mij boeide wel bijzonder ,,Die Christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung". B. tekent hier allereerst de oud-Christelijke toekomstverwachting, die zich aansluit bij die der Joodse apocalyptiek. Daarnaast onderscheidt hij een verwachting van meer Hellenistisch type, die vooral later in de kerkelijke vroomheid een grote rol zal spelen, wanneer liederen en gebeden b.v. allereerst spreken van een na de dood ,,in de hemel komen". Beide Hoffnungsbilder – het Joodse en het Hellenistisch-gnostische – zijn mythologisch en gebonden aan het antieke wereldbeeld. Deze mythologische voorstellingen zijn echter voor de moderne mens vreemd geworden. Daarmee zijn we voor een beslissende vraag gesteld: op welke wijze kan men hier komen tot Entmythologisierung? Wordt b.v. bij een spiritualisering van deze voorstellingen het daarin uitgedrukte ,,Verständnis der menschlichen Existenz" vastgehouden? Naar B.'s opvatting slechts ten dele. Maar men leze wat hij daarover betoogt en vrage zich af, of men zich kan verenigen met een z.i. equivalent Interpretieren der Nieuwtestamentische gegevens: Open zijn voor de toekomst als de toekomst van de komende God. – Ook het tweede artikel ,,Geschichte und Eschatologie im N.T." is belangrijk. Het houdt zich, meer dan het vorige, bezig met de concrete gegevens in het N.T.

Van de overige artikelen noem ik nog apart: Die Wandlung des Selbstverständnisses der Kirche in der Geschichte des Urchristentums. De Christenen beschouwen zich aanvankelijk als ,,de gemeente van de

eindtijd", het ware Israël. Daarop volgt eerst het stadium, waarin de heiden-Christelijke gemeente wordt erkend en de gemeente zich losmaakt van het Jodendom, daarna dat van de sacrale gemeenschap en eindelijk: de kerk als Heilsanstalt. – Daarnaast noem ik een artikel over een hermeneutische vraag: Ist voraussetzungslose Exegese möglich?, waarin Bultmann o.a. handelt over „das Vorverständnis" en ook deze these poneert: „Das Verständnis des Textes ist nie ein definitives, sondern bleibt offen, weil der Sinn der Schrift sich in jeder Zukunft neu erschlieszt".

Van de resterende artikelen nu nog alleen de titel: 1. Der Begriff der Offenbarung im N.T., 2. Das deutsche Volk und Israel, 3. Weihnachten, 4. Echte und säkularisierte Verkündigung im 20. Jahrhundert, 5. Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung en 6. Das Befremdliche des christlichen Glaubens. Ook uit deze studiën zou men gaarne het voornaamste refereren en passages citeren. Onze ruimte laat dit niet toe. Het bovenstaande is echter wellicht voldoende om aan te duiden, dat ook deze bundel het aanschaffen stellig waard is.

Intussen zal men bij menige bladzijde van deze bundel zeker critische opmerkingen maken, waarschijnlijk inzake Bultmann's ganse visie, maar zeker ook bij bepaalde argumentering met Nieuwtestamentische teksten. Wij kunnen hier natuurlijk niet alles noemen, maar men leze b.v. eens blz. 204–205. Vooreerst stelt B. ook hier weer geheel ten onrechte, dat Johannes de gehele kosmische eschatologie zou hebben prijsgegeven. Een bijna onbegrijpelijke redenering, die alleen is vol te houden als men een behoorlijk aantal teksten als onecht elimineert. Verder wordt betoogd, dat Paulus op een enkele plaats meent „die Auferstehung als ein historisches Ereignis durch Zeugenaussagen feststellen zu können" (1. Kor. 15, 3–8). Maar „im Grunde ist er selbst schon darüber hinausgekommen(!), wenn er die christliche Botschaft als das „Wort vom Kreuz" bezeichnet..." Naar mijn mening zal Paulus wel geen moment verondersteld hebben, dat uit zijn praegnante karakterisering van de evangelieprediking zou worden afgeleid, dat de opstanding eigenlijk geen betekenis meer heeft. En dat B. in het onmiddellijke vervolg, wat het evangelie van Johannes betreft, iets dergelijks wil afleiden uit de woorden: Het is volbracht (19:30) – de opstandingsverhalen zouden eigenlijk achterwege kunnen blijven – is wel geheel onbegrijpelijk. G. SEVENSTER

KERKGESCHIEDENIS

L. OUSPIENSKY, *Essai sur la théologie des icones dans l'Eglise orthodoxe*. T. I (Recueil d'études orthodoxes II). Editions de l'Exarchat patriarcal russe en Europe occidentale 1960. Paris (XV), 26 rue Péclet.[1]

Ce traité que M. Ouspiensky nous présente comme l'abrégé d'un cours d'iconologie aux cours pastoraux de théologie organisés par l'Exarchat en

[1] De redactie acht het een voorrecht, na het overlijden van Prof. Dr. L. H. Grondijs een uitvoerige boekbespreking van de hand van deze hooggewaardeerde medewerker te kunnen publiceren, die hij enkele weken voor zijn dood nog bij ons inzond.

Europe occidentale du Patriarchat de Moscou, s'adresse plutôt aux fidèles orthodoxes russes désireux de se familiariser avec les croyances ayant cours dans leur Eglise, qu'aux savants cherchants dans le domaine de l'art ecclésiastique un argument nouveau, un texte inédit ou une nouvelle interprétation d'un texte mal compris. L'auteur ne semble nullement enclin à tenir compte des efforts faits jusqu'aujourd'hui pour faire pénétrer un peu de lumière dans le brouillard dont les divagations enthousiastes des prédicateurs et les étourderies de quelques historiens de l'art ont réussi à envelopper certains groupes d'oeuvres de l'art chrétien. On trouve dans ce volume une profusion de détails concernant les images de saints et la vénération dont elles sont l'objet, et une compilation assez complète des textes scripturaires et des récits légendaires qui dans les rites se rapportent au culte des icones, en particulier de celles du Christ et de la Vierge. On voit le plus souvent n'importe quelles phrases rituelles ou hymnes liturgiques acquérir sous la plume de l'auteur l'importance de documents historiques et de preuves irréfutables.

On ne saurait rendre justice aux recherches de l'auteur qu'en faisant la part d'une des thèses les plus chères aux théologiens russes, thèse qui est à la base de tous ses raisonnements, à savoir la conception de l'Eglise comme une substance spirituelle infaillible, cachée au fond commun de la Chrétienté russe toute entière, dont elle constitue la véritable essence et dont elle conduit le développement et les destinées dans l'histoire humaine. Cette idée de la ,,ssobornostj'' a en ce cas le mérite de se prêter à de saisissantes exaltations homilétiques, sans toutefois répandre de la clarté dans les recherches historiques. En soutenant comme un théorème inflexible que les mystères et l'enseignement de l'Eglise sont restés immuables dès les premiers siècles, on court le danger d'en erronément interpréter les phases consécutives, par lesquelles doctrines, rits, usages ont passé au cours de leur histoire.

Que le culte de l'image ait été dès la naissance de l'Eglise inhérent à la propagation de la foi chrétienne, et que l'icone et le message évangélique se soient accompagnés à titre égal durant toute la vie de l'Eglise, Ouspiensky le tient pour acquis dès l'orée. Il écarte radicalement toutes les preuves du contraire que nous ont laissées Lactance, Tertullien, Origène, Clément d'Alexandrie, pour la seule raison que les écarts de doctrine dont ils se sont rendus coupables, les discréditent comme témoins. L'auteur va si loin de rejeter avec non moins de vigueur les assertions identiques de s. Augustin, pour la seule raison qu'il n'existe pas de preuves, qu'à l'occasion de sa visite à Rome il ait visité les catacombes; comme s'il eût pu y trouver des ,,portraits'' – dont il a nié l'existence – du Christ.

Ouspiensky enchevêtre faits et témoignages, quand il se réclame des fresques conservées dans certains édifices proto-chrétiens consacrés au culte, pour dénier l'aversion que, dans d'autres régions et d'autres communautés religieuses, des croyants puissent avoir manifestée à l'égard d'images de saints. Il est évident que les gentils convertis au christianisme ont pu à peine ressentir des scrupules à maintenir en vue du nouveau dieu leur attachement païen aux images des dieux anciens. En représentant le Christ tantôt sous une figure inventée de toutes pièces, tantôt

sous les masques d'un militaire, du jeune Apollon, de Hermes criophore, d'Orphée etc., ils n'ont inauguré aucun rit nouveau caractérisant leur nouvelle foi, mais ils ont tout simplement persisté dans une vénérable habitude païenne. Il est d'autrepart naturel que les judéo-chrétiens aient dû continuer à considérer chaque figuration de Dieu ou d'une puissance divine comme une damnable dégradation de la majesté divine.

Que s. Epiphane qui était originaire d'un milieu judéen, ait pu manifester d'un geste violent une hostilité naturelle contre les images, Ouspiensky se refuse à l'admettre. Il considère le fameux récit de son haineuse intervention à Anablatha comme une falsification tardive des iconoclastes. Il cite à l'appui de cette critique l'étonnant exposé d'Ostrogorsky qui dans son compte-rendu d'une étude justement célèbre de K. Holl [1] a abouti à la conclusion que nulle controverse au sujet de l'emploi et du culte des icones ait été soulevée avant le 8-e siècle.[2] Cette opinion qui me semble reposer sur un parti-pris apparenté à celui qui domine le livre d'Ouspiensky, a été réfutée par Fr. Dölger [3] et V. Grumel A. A. [4], études critiques qu'Ouspiensky ne semble même pas avoir pris la peine de consulter.

Aucun doute n'est donc licite au sujet de la fréquence dans les édifices consacrés dès les premiers siècles au culte chrétien, d'images figurant le Christ, la Vierge, les apôtres, mais il semble hors de doute que la légitimité ou l'opportunité de leur emploi n'ont pas été unanimement admises par les croyants de toutes catégories. Ouspiensky aurait d'ailleurs mieux fait de ne pas trop se fier aux datations communément admises pour les fresques dans les catacombes romaines, que des considérations excusables mais étrangères aux recherches rigoureusement historiques ont souvent aimé reculer – sans preuves aucunes à l'appui – aux périodes héroïques des persécutions religieuses; on sait en effet que longtemps après la promulgations de la ,,paix religieuse'' les cryptes sousterrains sont restés lieux de pélerinage, cimetières (pour des raisons sur lesquelles les Pères se sont longuement étendus) et chapelles consacrées au culte.

L'ardeur qu'Ouspiensky a déployée à défendre ses thèses, l'a conduit fréquemment à des inprudences. Par exemple, en prétendant que l'Eglise a dès ses débuts imposé aux fidèles la vénération des icones, et que, dans son enseignement, elles les ait toujours considérées comme inséparables des textes évangéliques [5] il fait remarquer ,,que la nouvelle capitale (de Constantin) n'a plus connu le culte des idoles''. A-t-il oublié que Justinien a encore dû éloigner et disperser dans sa cité des statues de dieux et de divinités païennes.[6]

---

[1] K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Tübingen 1928, pp. 351–387.

[2] G. Ostrogorsky, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites (Historische Untersuchungen 5. Heft), Breslau 1929.

[3] F. Dölger, Göttingische gelehrte Anzeigen, anno 1929 Nr. 8, pp. 353–372.

[4] V. Grumel, Recherches récentes sur l'iconoclasme (Echos d'Orient; 33e année, No. 157. Janvier-mars 1930. pp. 92–101).

[5] Ousp. pp. 81, 108 etc.

[6] (Imperium Orientale sive antiquitates Constantinopolitanae in quatuor partes distributae etc. Venetiis 1729; t. I. Anonymi pars I, 38) de statuis quae olim in magna ecclesia sancta Sophia erectae erant: 'Εν τη μεγάλη ἐκκλησίᾳ τῇ νῦν ὀνομαζομὲνη ἡ

Autrepart il situe au 2-e siècle certaines images du Christ sur des gemmes trouvées en Roumanie. A l'origine de la datation d'un groupe d'intailles sur pierre dure se trouve un article de Le Blant publié en 1867.[1] Après avoir étudié un jaspe rouge trouvé à Gaza, figurant le Crucifié dans une attitude tourmentée, il a basé ses conclusions sur des considerants d'une étonnante légèreté, que d'ailleurs Dom H. Leclercq a justement rejetés [2], sans toutefois se gêner – puisque le mal avait déjà été fait – d'attribuer la même période (1-er au 3-siècle) – également sans preuves à l'appui – à d'autres intailles sur cornaline, sardoine, jaspe. Rien ne plaide en faveur de semblables chronologies arbitraires, par la suite copiées par Garrucci, Dalton, Smith, Kraus etc. Mais fussent elles vraisemblables, que cela importe-t-il pour une époque où le ,,monde chrétien'' se trouvait être départie sur quatre-vingts communautés ,,chrétiennes'' hétérogènes?

Que les iconoclastes, dont plusieurs arguments étaient enracinés dans des concepts de pure orthodoxie, ,,aient répété et embrassé toutes les hérésies des temps passés'',[3] voici une des fréquentes exagérations auxquelles dans sa fougue zélatrice s'abandonne l'auteur. Une autre faute consiste à reculer jusque dans l'Eglise primitive l'emploi en faveur d'une vénération des icones de certains arguments pittoresques que nous rencontrons pour la première fois chez les iconophiles du 8-e siècle. En émettant quelque opinion pieuse Ouspiensky ne mentionne que rarement les objections soulevées par ses prédécesseurs. La ,,Haemoroïssa'' de Panéas ne pourrait-elle pas avoir été – avant la légende – une statue impériale représentant un hommage d'allégiance? Le croyant est-il obligé de reculer au 1-er siècle et au talent de Hannan la miraculeuse Sainte Face d'Edessa, dont les chroniques ne certifient l'existence que dès le 6-e siècle? Etc.

Sans images, dit Ouspiensky, le christianisme n'est pas christianisme. Nier que les saintes images aient dès l'Eglise primitive fait partie de la vérité révélée, nous obligerait, selon l'auteur, à conclure que les premiers chrétiens aient été tous hérétiques. D'après lui les textes liturgiques nous garantissent avec une certitude absolue la ressemblance authentique des portraits de la Vierge par s. Luc, du Christ par Hannen, etc. On entrevoit

---

ἁγία Σοφία στήλαι ἵσταντο νκζ', αἱ πλείονες τούτων ἑλληνικαὶ ὑπῆρχον ... τοῦ τε Διὸς ... καὶ τὰ δώδεκα ζώδια. ἤτε Σελένη καὶ ἡ 'Αφροδίτη, καὶ ὁ 'Αρκτοῦπος ἀστὴρ, παρὰ δύο Περσικῶν στηλῶν βασταζόμενος καὶ ὁ νότιος πόλος, καὶ ἡ ἱέρεια τῆς 'Αθηνᾶς, ἀπὸ τοῦ πλευροῦ τὸν 'Ιέρωνα ἀφιλοσόφως μαντεύουσαν χουσα ...ᾶς 'Ιουστιανὸς μερίσας ἐν τῇ πόλει ναὸν μέγιστον ἀνήγειρε μετὰ πίστεως καὶ πόθου πόλλοῦ. οἱ δὲ πεπειραμένοι τῶν προειρημένων τὴν πόλιν περιερχόμενοι οὐκ ὀλίγας εὑρήσουσιν. (Codinus, de signis, statuis, et aliis spectatu dignis in urbe Cpl. 64–65).

[1] Bulletin de la société nationale des antiquaires de France, 1867, pp. 111–113. Voici son sophisme: la représentation du Christ sous forme de symbole (ancre, poisson, etc.) recèle la croyance en une divinité infigurable. Sa figuration comme un être humain torturé sur une croix ne peut représenter qu'un mystère, intelligible seulement pour les initiés à savoir celui qui, au lieu du Sauveur (doctrine de Basilides etc.) a été cloué sur la croix. Le crucifié ne peut être que ce Symon de Cyrène, dont la figuration confirme par antithèse la négation gnostique de la corporéité de l'Homme de Dieu.

[2] Manuel d'archéologie chrétienne, Paris 1907, II, 370.

[3] Ousp. p. 174.

l'importance rituelle de cette thèse qu'Ouspiensky emprunte à son entourage habituel, thèse selon laquelle le degré de ressemblance du saint figuré détermine le degré de sainteté et d'efficacité mystique que possède une icone. On retrouve ici les traces d'une ancienne conviction, que le ἁγιασμός ou la cheirotonie des icones est superflue, puisque leur ressemblance suffit pour assurer leur efficience.[1]

Cette ressemblance et cette authenticité sont garanties par le fait que ,,les premières icones sont nées et se sont propagées avec le christianisme... l'image est inséparable du christianisme... l'Eglise l'affirme'' [2]. Si l'auteur se voit obligé d'admettre entre les icones d'un même saint des différences prononcées, il n'en reste pas moins sûr que la ressemblance n'en a jamais disparu tout à fait [3], et qu'il s'y soit conservé toujours un minimum irréductible qui puisse continuer à les relier à leur prototype. Cette assertion serait soutenable si l'on pouvait retrouver une conformité caractérisée des images du Christ aux époques les plus reculées et les plus rapprochées de sa vie terrestre, aux époques où nous pouvions espérer la survivance dans les diverses communautés chrétiennes de portraits authentiques ou du moins des réminiscences suffisamment précises de l'apparence du Sauveur. L'extraordinaire diversité des images du Christ ne nous laisse aucun espoir. Qu'on compare celle dans la chapelle chrétienne de Doura Europos ($\pm$ 200: figure trapue à larges hanches, aux cheveux courts, apparence très ,,peuple'', probablement inspirée par Isaïe 53), avec les jeunes Christs des sarcophages (imitation des figures des triomphes impériaux), les Christs des catacombes romaines (imités d'après Orphée au bonnet phrygien, Hermès criophore, adolescent en uniforme, etc.), celui au visage féroce de s. Pudenziana, avec tous les Pantocrators et Christs de pitié byzantins, pour ne pas mentionner les innombrables Christs en Occident, et qu'on essaye d'y découvrir un type moyen qui puisse nous rapprocher de l'apparence terrestre de l'Homme-Dieu!

Ici Ouspiensky introduit toutefois un argument emprunté à l'arsenal iconophile du 8-e siècle; l'iconographie chrétienne en traitant de la sainte image du Christ, n'en prescrira point la figuration de Sa nature humaine (puisqu'une telle icone pourrait être interprétée comme une dénégation ou du moins comme une répréhensible négligence de Sa nature divine) mais celle de Sa *Personne* divine. Ici se pose toutefois la question – qu'Ouspiensky ne résoud pas avec une clarté suffisante – quelle différence le peintre, en portraiturant le Sauveur, est justifié d'établir entre l'image de l'homme Jésus (sur la ressemblance de laquelle notre auteur a tant insisté) et celle de la Personne divine en tant que, sans pour

---

[1] Athanasios de Paros et Nikodème Hagiorites ont nié que le ἁγιασμός de l'icone für indispensable, puisque les icones doivent toute leur puissance de sanctification à leur ressemblance au prototype (Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894, p. 97). La même thèse avait été soutenue par le patriarche Dosithée de Jérusalem, quand il dénonça la bénédiction d'icones comme une erreur des „schismatiques" romains (Histoire des patriarches de jérusalem. Bucarest 1715, ch. IV, p. 658–9), voir la citation dans: L. H. Grondijs, Images de saints d'après la théologie byzantine du 8-e siècle (Actes du VIe Congrès byzantiniste, pp. 168–9).

[2] Ousp. p. 81.

[3] Ousp. p. 195.

cela y introduire la plus légère altération, elle se soit, en s'incarnant, incorporé la nature humaine. Ouspiensky rend encore plus ardu le problème que doit se poser le peintre, tout en rejetant résolument l'expédient qu'il pourrait s'agir ici d'une ,,idéalisation'', d'une suggestion d'illusion créée par des artifices techniques, d'une transformation des lignes faciales et corporelles à l'aide de signes symboliques; Ouspiensky continue donc à maintenir que les icones doivent représenter une ,,réalité concrète''.[1]

On doit se demander s'il est possible de réunir dans la peinture des icones autant de principes et de règles nettement contradictoires. Saurait-on nier que dès l'élaboration d'une nouvelle théologie des icones sous l'influence de Théodore le Studite, du patriarche Niképhore, de Jean Damascène etc. et après la ,,victoire de l'orthodoxie'', la peinture des icones n'en ait pas été transformée de façon à subir une métamorphose durable du style, et des attitudes, de l'expression des visages et jusqu'à celle de l'anatomie des saints représentés?

Guidé par les doctrines mystiques que Byzance a enseignées et léguées à l'Orthodoxie toute entière, l'art de la peinture ecclésiastique a acquis au cours d'une longue évolution dans certaines Eglises – parmi lesquelles nous relevons en premier lieu l'Eglise russe – une beauté inimaginable et une perfection curieuse qui a permis d'y faire entrer la sainte image comme un élément essentiel dans les offices et rits liturgiques, comme des guides sûrs vers l'oraison et le recueillement mystiques. Mais cet art n'a pu s'élever à un tel degré de sublimité qu'en faisant le sacrifice des caractères essentiels de la ressemblance terrestre, de sa vraisemblance naturelle et de toute réalité concrète admissible.

En examinant certaines icones justement fameuses pour une singulière impression de beauté transcendante, on ne peut manquer de s'apercevoir que le Christ, la Vierge, les anges, se distinguent dans leurs traits faciaux, les attitudes et proportions de leurs corps, par des aberrations stéréotypes du type normal humain, qui relèvent non pas de l'art portraituresque, mais de la vision du rêve, de la fiction, de l'Irréel voulu. Certaines Vierges qui se distinguent par une ,,céleste majesté'' nous effrayeraient si nous les rencontrions dans la rue. Des corps puissants sont posés sur des chevilles débiles et des pieds minuscules. Des lèvres longues de deux centimètres ne nous écoeurent pas, et ne semblent même pas défigurer le visage de la Vierge ou d'un ange. L'absence de glandes oculaires semble priver de réalité des yeux trop grands et flous qui suggèrent des visions de lémures. Ce n'est pas Ouspiensky qui attribuera ces anomalies à une ignorance caractérisée de l'anatomie humaine. Mais elles ne laissent pas de nous déconcerter si, nous détournant du rêve, nous essayons de rentrer dans le réel.

Dans cet art éminemment religieux se manifeste une virtuosité toute intuitive et expérimentale de pouvoir s'écarter du naturel sans glisser dans le monstrueux, de pouvoir se libérer de la pesanteur sans perdre équilibre ni consistance, d'introduire des vertus abstraites dans les visages sans les convertir en masques, et, en somme, d'imposer aux figures par

---

[1] Ousp. p. 203.

des déviations savamment calculées ou devinées, mais en y maintenant rigoureusement l'architectonique faciale et une certaine vraisemblance des traits, un sens surprenant et obscur, capable d'y suggérer la ,,sainteté''.[1]

Le peintre d'icones doit se laisser guider par des intuitions subtiles et une très vieille tradition lui prescrit de fredonner des hymnes en travaillant. En effet, chacun des signes, figures, gestes habilement intercalés, par lesquels il peut espérer s'élever vers le divin, risque de l'égarer dans le phantastique. Dans une icone, considérée simplement comme portrait, ces ,,yeux de lémure'' pourraient sembler déceler quelque prostration mentale. Des jeux mi-clos dans une face mollement détendue de liturgiste ou d'ascète pourraient suggérer dans un ,,portrait'' humain l'assoupissement, l'imbécilité ou même l'hypocrisie. Des torses empâtés portés par des jambes contournées et des pieds d'argile, pourraient faire l'impression d'une asthénie totale prononcée. Toutefois, grâce au rôle essentiel que jouent les icones dans les rits ecclésiastiques et offices liturgiques, grâce aussi à leur enchâssure dans l'iconographie des maisons de Dieu, aux innombrables légendes et hymnes qui voltigent autour des noms de saints, et non moins aux abondants exercices de piété familiale, des mirages merveilleux et presque mystérieux sont prêts à s'y éveiller (on serait tenté de dire: s'y incarner) capables de convertir les faiblesses en vertus, les aberrations en précellences, la somnolence en béatitude, l'illusion passagère en vision indélébile, la charge en exaltation, toute la fiction picturale en personne divine.

Je récapitule: on aurait pu s'étonner que l'auteur, en présentant à ses lecteurs les saintes Images qui occupent une place centrale dans l'enseignement et les pratiques pieuses de son Eglise, se soit dans son étude si rarement plié aux principes qui contraignent l'historien à fixer les critères de ses recherches, à peser l'importance relative des données, à aligner consciencieusement arguments et preuves, avant de pouvoir finalement énoncer avec une rigoureuse prudence les solutions auxquelles il s'arrête et les hypothèses qu'il propose. Mais on ne rendrait pas justice à cette étude d'Ouspiensky en lui appliquant en ce cas les principes qui doivent régir toute investigation froidement scientifique. Son but n'a pas consisté à nous présenter une dissertation historique. Il a fait cependant oeuvre historique en nous livrant le secret de la pérennité du culte des icones, en établissant la somme des croyances, convictions, pratiques, cérémonies ecclésiastiques, superstitions folkloristes, qui dans leur ensemble richement varié nous dévoilent l'ambiance de cette profonde et tenace vénération des saintes Images, que nous voyons si lumineusement ramenée, non à de fragiles codices et d'analyses discutables, mais sur une constante, solide et invincible sainte crédulité.

L. H. Grondijs†

---

[1] Des procédés similaires appliqués par des peintres „modernes" pour arriver à créer des „personnes abstraites" par l'emploi d'astucieuses défigurations, n'aboutissent le plus souvent qu'à des caricatures démesurées et de fictions grotesques qui, rendues incapables d'invoquer n'importe quelle existence psychologique, échouent dans le monstrueux et l'insensé. Je cite les tentatives (Picasso et autres) d'évoquer quelque spectre abstrait humain ou simplement „l'homme en général" en composant et décomposant des fragments de visage différents, pour n'arriver.

J. H. PRIMUS, *The Vestments Controversy*, An historical study of the earliest tensions within the Church of England in the reigns of Edward VI and Elizabeth. J. H. Kok, Kampen 1960, 176 blz., f 6,90.

Dit proefschrift van een Amerikaan die aan de V.U. promoveerde, beschrijft de strijd over de liturgische gewaden van de 16e eeuw in de Engelse Kerk. Doordat alle geschriften der combattanten geanalyseerd worden, kon een zekere eentonigheid niet steeds vermeden worden, maar het voordeel is, dat men zo al het materiaal bijeen heeft. De schrijver slaagt er in aan te tonen, dat in dit schijnbaar onbenullige conflict belangrijke problemen aan de orde komen, zoals dat van de christelijke vrijheid, het gezag der schrift, de plaats der sacramenten, de autoriteit van staat en kerk. Aan het standpunt van beide partijen wordt recht gedaan; alleen heeft m.i. ook het verlangen naar continuïteit met de vroegere kerk een rol gespeeld bij de conformisten.

Het boek is vlot geschreven en belicht een problematiek in de Engelse Kerk die in ons land te weinig bekend is.

E. FLESSEMAN-VAN LEER

OECUMENICA

C. A. DE RIDDER, *Maria Medeverlosseres?* De discussie in de huidige Rooms-Katholieke Theologie over de medewerking van de Moeder Gods in het verlossingswerk. Besteladres: Protestants Centrum, Prins Hendriklaan 10a, Utrecht, 1960, 157 pag., ing. f 7,50.

De dissertatie, waarmee de hoofdredacteur van „De Protestant" op vrijdag 18 november 1960 aan de Universiteit te Amsterdam bij Prof. van Niftrik cum laude promoveerde tot doctor in de Godgeleerdheid, geeft precies wat de ondertitel aangeeft: een nauwkeurige en heldere weergave van de discussie in de huidige R.K. theologie over de mogelijkheid Maria als corredemptrix te belijden. Enerzijds ligt deze belijdenis geheel in de lijn van de Mariologische ontwikkeling der laatste eeuwen, met name der laatste decennia, anderzijds dreigt zij steeds weer opnieuw het enig middelaarschap van Jezus Christus, zoals dat in 1 Tim. 2:5 wordt gesteld, in de knel te brengen. Een bevredigende oplossing hiervoor is nog niet gevonden, hoe energiek het ook is geprobeerd en hoe menigvuldige wegen men hiertoe ook heeft ingeslagen. Dr. de Ridder volgt allereerst de gedachtengangen der voorstanders, die zich toch wel schijnen te kunnen beroepen op de steun, althans op de sympathie van het kerkelijk leergezag (al bewaart dit een opmerkelijke reserve), zet daarna het standpunt der tegenstanders uiteen, die binnen de R.K. leerontwikkeling een moeilijke positie trachten te verdedigen en bespreekt tenslotte de pogingen van hen, die naar een synthese der standpunten streven. Dr. de Ridder komt tot de conclusie, dat het niet onwaarschijnlijk is, dat het medeverlosserschap van Maria nog eens tot dogma zal worden verheven, maar dat dit, gezien de onzekerheid binnen de R.K. theologie betreffende de

theologische fundering en uitwerking dezer leer, toch niet binnen afzienbare tijd te verwachten is. Hij vermoedt, dat een dogmatische definitie van Maria's genademiddelaarschap (Maria middelares aller genaden) vooraf zal gaan.

De schrijver behandelt zijn onderwerp met een bewonderenswaardige epochè en een grote belezenheid; zijn eigen standpunt steekt hij daarbij toch niet onder stoelen of banken. Formeel is het Schriftgetuigenis, materieel de belijdenis der rechtvaardiging door het geloof alleen, het grote struikelblok voor een Protestant om deze leer ooit te kunnen aanvaarden. Men zou het hoogstens kunnen betreuren, dat Dr. de Ridder niet iets breder op de R.K. Mariologie in haar geheel is ingegaan en ook de blijvende maagdelijkheid, de zondeloosheid en de onbevlekte ontvangenis van de Moeder des Heren niet in zijn betoog heeft betrokken. Wat hij ons gaf is echter een voortreffelijke inleiding tot het voor niet-R.K. theologen tegenwoordig vrijwel onafzienbare terrein der R.K. Mariologie op het punt, waarop zich de discussies in onze dagen hebben geconcentreerd en daarmede een beter begrip voor de nuances en de tegenstellingen, die op dit terrein daar nog volop aan de orde zijn. Daarmee bewijst hij ons een waardevolle dienst. A. J. Bronkhorst

A. S. Geyser, B. J. Marais, Hugo du Plessis, B. B. Keet, A. van Selms en ander, *Vertraagde Aksie.* 'n Ekumeniese Getuienis uit die Afrikaanssprekende Kerk. Uitgegee deur die skrijvers. Verkrijgbaar bij N. G. Kerkboekhandel, Postbus 245, Pretoria z.j., 144 blz., prijs 13/6.

In onze boeken-producerende tijd komt het zelden voor, dat een boek een daad is, die opschudding verwekt. Zulk een boek ligt hier voor ons. Elf auteurs uit de drie Afrikaanssprekende kerken van Zuid-Afrika schrijven erin over ,,die wese van die Kerk en sy roeping daarkrachtens in ons veelrassige land''. Zij noemen hun boek ,,vertraagde aksie'', omdat zij tijd nodig hebben gehad om tot de inzichten die zij thans voorstaan te komen en de moed te vinden deze te formuleren (3).

Prof. Dr. B. B. Keet schrijft in zijn artikel ,,De klok het al gelui'' over de kritiek die van alle kanten op het apartheidsbeleid van Zuid-Afrika wordt uitgeoefend. Die kritiek kan niet worden afgedaan door haar op rekening te stellen van ,,een vijandige pers''. ,,Die fondamente van ons huis is swak'' (8). De kerk zal bij de regering moeten aandringen op overleg tussen blank en niet-blank om een betere weg te zoeken.

Prof. Dr. A. S. Geyser schrijft over ,,Die eerste Evangelie oor die Eenheid van die Kerk als Christusgetuienis''. Hij behandelt het geloofsartikel ,,credo unam sanctam catholicam ecclesiam'' en Matth. 16:13–19, ,,die stichtingsakte van die Kerk'' en komt tot de conclusie: ,,Ons deling van die Kerk in Suid-Afrika, sedert die vijftiger-jare van die vorige eeu in 'n blanke Kerk en 'n Nie-blanke Sendingskerk weerspreek niet alleen die ongedeelde eenheid als eis van die Kerk nie en ook nie net die Christusgegewe norm van in- en uitsluiting ten aansien van die Kerk nie. Dit weerspreek ook die wesentlike aard van die Kerk as Sendingskerk'' (23).

Dr. Ben Marais („Die Kerk in die Kontemporêre Wêreld") schetst op pakkende wijze de geweldige veranderingen die in onze eeuw in de wereld plaats hebben en de roeping der Kerk daartegenover. De oecumenische beweging is een noodzaak. Afzonderlijke kerken voor verschillende volken of rassen kunnen positieve waarde hebben, maar exclusieve apartheidskerken zijn in strijd met de christelijke broederschap.

Prof. Dr. A. van Selms („Die Gemeenskap van die Heiliges en die Kleurvraagstuk") betoogt eveneens, dat „die kleurskeidslijn in die kerk" in strijd is met het wezen der kerk en illustreert dit met citaten uit de psalmberijming van Totius.

Prof. Hugo du Plessis („Die Nuwe Tijd en die Christelike Roeping teenoor die Bantoe in Suid-Afrika") ziet de nieuwe tijd gekenmerkt door het samengaan van nationalisme en universaliteit. Nationale differentiatie kan op grond van de Schrift gerechtvaardigd worden. Apartheid betekent echter nationalisme zonder universaliteit. Het Evangelie dringt tot universaliteit. Bantoe-Christenen en blanke Christenen moeten *samen* hiervan getuigen.

Ds. M. J. Redelinghuys schrijft over „Die Kerk in Suid-Afrika", gaat daarbij uitvoerig in op de implicaties van apartheid *in de realiteit* en bestrijdt de goedkeuring die de kerk aan het apartheidsbeleid geeft.

Dr. G. C. Oosthuizen geeft een bijdrage over „Kerklike Inheemswording en Aanverwante Probleme in Suid-Afrika", waarin hij aantoont, hoe de problemen van de wereldzending ook voor de zending in Zuid-Afrika urgent zijn. Ook in dit stuk de opwekking om ernst te maken met de kerk „in sy profetiese, priesterlike, verlossende- en eenheidsroeping in sy rijke verskeidenheid" (104).

Dr. J. A. van Wijk schrijft over „Kommunikasie en Menslike Waarde". Communicatie – het centrale zendingsprobleem – stuit in Zuid-Afrika op bijkans onoverkomelijke moeilijkheden. Toch „die wil tot kommunikasie en die geloof in die moontlikheid van 'n verstandhouding mag geloviges niet prysgee nie" (116).

Dr. J. F. Stutterheim behandelt in zijn stuk over „Die Kerk en Rasseideologieë" de bijbelse gegevens betreffende de houding der kerk (in het O.T. Israël) tegenover de scheidingslijnen in de mensheid. „Die Kerk is die gemeenskap van die versoening" (123).

Ds. C. Hattingh, „Christendom en Nationalisme", betoogt: „Vir die geestelike verwantskap aan die Heiland en aan mekaar is die bloedverwantskap nie beslissend nie, maar die vernuwende werk van die Heilige Gees" (128).

Tenslotte geeft Dr. G. J. Swart een indringende beschouwing over „Die Profetiese Roeping van die Kerk teenoor die Staat".

Bij alle verscheidenheid in deze stukken (ieder medewerker werd geheel vrijgelaten in de keuze van zijn stof en in de behandeling ervan) klinken zij toch met één stem.

Gemeenschappelijk is:

1. het uitgangspunt in het *wezen* der kerk, waartoe eenheid en apostolaat behoren;
2. de eenheid mag niet aan een onzichtbare kerk worden gedelegeerd;

3. de kerk heeft te letten op de tekenen der tijden in het wereldgebeuren;
4. de kerk mag zich niet nationalistisch afsnoeren van de oecumene;
5. de kerk heeft een profetische roeping naar binnen en naar buiten.

Dit boek is zelf een voorbeeld van profetisch getuigen, met alle risico's van eenzaamheid en verguizing daaraan verbonden. Toch weten de schrijvers, ,,dat hulle werk bij talle ampsdraers en lidmate uit hulle onderskeie kerklike kring welkom sal wees omdat dit 'n drang verwoord wat lank reeds bij baie leef'' (4). Vele christenen buiten Zuid-Afrika, die zich door de houding der kerken aldaar beklemd voelen, zullen het eveneens met grote dankbaarheid begroeten. Opmerkelijk is de verklaring: ,,die Christelike kerke van Suid-Afrika het, wat die Skriptuurlike beginsels betref, nà 'n tijdperk van onzekerheid, nou tog 'n groot mate van ooreenstemming bereik'' (5). Dit is hiertelande onvoldoende bekend. Echter, ,,die knoop kom wanneer ons met die praktische toepassing van dié beginsels op die rassebeleid van Suid-Afrika te doen krij'' (5).

Voor ieder die zich op de hoogte wil stellen van het rassenvraagstuk in Zuid-Afrika behoort dit geschrift tot de noodzakelijke litteratuur, juist omdat het van binnen de situatie uit geschreven is. Het schijnt dat de schrijvers de eerste slag verloren hebben (uittreding van Zuid-Afrikaanse kerken uit de Wereldraad), maar ,,magna est Veritas et praevalebit''.

E. Jansen Schoonhoven

J. H. Nederhood, *The Church as mission to the educated.* Kampen 1959.

Duitsland verbaasde de wereld door ,,das Wirtschaftswunder'' – Amerika door het kerk-wonder: in ruim een eeuw steeg haar lidmaatschap van 15 tot 65% der bevolking, en elk jaar komt daar nog 1½% bij. Wij in het westen plegen dit met afgunst of afkeer te bezien – het laatste eigenlijk het meest, en de geschriften vol kritiek op dit christelijke amerikanisme zijn legio. In het hier besproken boek, een proefschrift aan de V.U., komt nu een amerikaan zelf aan het woord, en zijn oordeel is scherp. Inderdaad, de kerken zijn in het amerikaanse leven geaccepteerd, en zij zijn vol, – maar zij zijn ook doorgaans zozeer aangepast aan de maatschappij, ja aan een bepaalde klasse daarvan, dat zij niet veel meer doen dan ,,the american way of life'' christelijk te sanctioneren. Met als daarmee samenhangend verschijnsel (oorzaak? of gevolg?), dat het intellectuele leven der Verenigde Staten zich weinig van de bijbelse verkondiging aantrekt óók wanneer het er zich nominaal op beroept. Ter argumentatie en illustratie heeft Nederhood zijn materiaal verzameld uit romans en universiteits-programma's, toespraken en studieboeken, en deze hoofdstukken zijn uitstekend gecomponeerd en boeiend geschreven. Brunners stellingen over ,,the belief of modern man'', geschreven als voorstudie voor het oprichtingscongres van de Wereldraad van Kerken in '48, vinden hier hun bevestiging.

Schr. omlijst deze beschrijving van de kerk en de intellectueel in het amerikaanse leven met een hoofdstuk over Handelingen, als het boek

waarin de kerk zending blijkt te *zijn*, en een hoofdstuk over de zendings-*approach* ten besluit. Het eerste komt niet verder dan een traditionele exegese, waarbij we ons bovendien afvragen of de andere boeken van het N.T. minder een zendings-karakter hebben dan Handelingen. En het laatste stelt teleur, omdat zonder voldoende nadere analyse wordt aangenomen, dat *de* christelijke verkondiging (en dan met name de calvinistische) het verlossende woord brengt. Men behoeft nog niet zo ver te gaan als Schleiermacher, wiens boek van 1799 een soortgelijke titel en bedoeling bezat (Ueber die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern!) om toch te beseffen, dat er ook over die verkondiging dieper nagedacht moet worden dan Nederhood doet. – Voorbeeld?

Met grote nadruk betoogt N., dat de moderne intellectueel weer overtuigd moet worden van zijn zonde. Drie opmerkingen: ik meen, dat zonde alleen werkelijkheid wordt in het licht der genade, zodat elke prediking met de genade mag en moet áánvangen, hetgeen N. hier noch elders doet. 2e zou het wel eens kunnen zijn, dat die moderne intellectueel meer beklemd zit in zijn misère dan in zijn zonde; N. noemt dit vluchtig om het weer te vergeten. Hier wreekt zich zijn onvoldoende onderkennen van de maatschappelijke structuren en het beslag dat deze op de mens leggen. 3e blijft dit spreken over de zonde een frase zolang het christendom zelf die zonde niet concreet aanwijst èn afwijst – en dan denk ik met name aan de maatschappelijke en internationale zonden, zoals deze hun bekroning vinden in de oorlog. Niet-christenen als Sartre en de door N. meermalen aangeklaagde Bertrand Russel zouden nog wel eens sterker strijders tegen de zonde kunnen blijken dan de (calvinistische) kerk.

Men leze dit boek om zijn belangrijk midden-gedeelte.

Nog één vraag: zijn wij in ons land nu achter of vóór op de amerikaanse situatie? Of kabbelen de grote wereldgolven altijd wat kalmer aan onze kusten?

H. J. Heering

PRAKTISCHE THEOLOGIE

L. Praamsma, *Lerende hen onderhouden*, deel II. J. H. Kok N.V., Kampen 1960, 177 pag. ing. f 5,40, geb. f 6,90.

Het eerste deel van dit „hulpboek voor de catecheet" besprak ik in N.T.T. 14e jaarg. pag. 232 v. Het tweede deel wijkt in opzet niet af van het eerste. Ik kan wat mijn critiek daarop betreft dus verwijzen naar de bespreking van deel I.

De behandeling van de tien geboden blijft hier en daar wat oppervlakkig. Bij het eerste gebod had aan de orde kunnen komen de biezonderheid van Gods openbaring in Jezus Christus, die elke andere kennis van Gods woord en gebod uitsluit. Het doet wat komisch aan, als Dr. P. de catecheet op de vraag, hoe we ons goed krijgen, laat antwoorden: 1e door arbeid, 2e door erven en 3e door vinden (!!!). Daar zullen de catechisanten stellig om moeten lachen. Erger wordt het, als de catecheet in de vragen van de catechisant bij het scheppingsverhaal (de vrouw uit de rib van de man genomen) „natuurlijk ongeloofsvragen" moet zien. Zo kan men zich niet afmaken van de vragen der jongeren!

Ook in dit deel is de schrijver niet erg gelukkig in het tekenen van het beeld van mensen, die hij wil bestrijden. Het gaat toch niet aan, te zeggen, dat het socialisme wel wil „samenwerken met de mensen-van-de-kerk, als deze mensen-van-de-kerk maar niet zeggen, dat het Woord van God regel is van het hele leven''. Een dergelijke tekening zou wel eens kunnen vallen onder het in Heid. Cat. antwoord 112 gezegde.

Het tweedelige werk van Dr. Praamsma, waarin hij hulp wil verschaffen aan de catecheten bij de behandeling van de Heid. Catechismus, kan me weinig enthousiast maken. M. H. Bolkestein

De Kerk en de Pinkstergroepen. Herderlijk schrijven van de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk, Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1960, 79 pag. ing. f 2,50.

De Generale Synode van de Ned. Herv. Kerk heeft de noodzaak gevoeld zich in een herderlijk schrijven te uiten over de Pinkstergroepen in ons land. Deze groepen zijn zeer actief. Hun boodschap stelt de kerk voor vragen, die om een antwoord roepen. Ook om zelfbezinning. In het herderlijk schrijven wordt een goede beschrijving van de Pinkstergroepen gegeven en een poging gedaan tot het formuleren van een antwoord op hun boodschap. Dat antwoord is negatief, maar niet alleen dat. Het zoekt naar de achtergrond, waaruit de boodschap der Pinkstergroepen opkwam om zo tot een gesprek te komen.

In een laatste hoofdstuk gaat het herderlijk schrijven dan nog weer biezonder in op de vraag naar de vervulling met de Heilige Geest. Dat hoofdstuk is eigenlijk wel het belangrijkste deel van het herderlijk schrijven. Het stelt het werk van de Heilige Geest centraal. Juist op dat punt bestaat veel onzekerheid en onduidelijkheid. Als voorlichting van de gemeente en als hulp aan de zelfcritiek van de gemeente is het een uitstekend stuk. Of het een werkelijk gesprek met de Pinkstergroepen zelf zal worden, moet worden afgewacht. M. H. B.

Leidraad voor het Godsdienstonderwijs op Kweekscholen, onder redactie van O. V. Henkel. J. B. Wolters, Groningen, 2e druk 1960, 232 pag. geb. f 6,90.

In deze tweede druk van de Leidraad voor het godsdienstonderwijs op kweekscholen, waarvan de eerste verscheen in 1957, is het een en ander verbeterd. Aanvullingen en bekortingen zijn naar gebleken behoefte aangebracht in de bijdragen van Dr. Brongers, Prof. Dr. J. N. Sevenster en de redacteur (resp. over het Oude-, het Nieuwe Testament, de kerkgeschiedenis en de wereldgodsdiensten). Belangrijk is, dat een heel nieuw hoofdstuk werd toegevoegd over de didactische en methodische kant van het godsdienstonderwijs, geschreven door I. J. van Houte, al had dit hoofdstuk wat meer gedifferentieerd kunnen zijn met het oog op de praktijk. Dat verhoogt de waarde van het boek, dat stellig zeer bruikbaar is in de opleiding van onderwijzers, zowel bij het openbare onderwijs, als bij het bijzondere christelijke. M. H. B.

W. Banning, *Geestelijk samenleven in Nederland,* Carillonreeks nr. 16, W. ten Have N.V., Amsterdam, 159 blz., prijs f 1,75.

Tegenover de titelpagina van dit werkje staat onder het hoofd „Over de inhoud" een vraag. „In ons volk leven sinds eeuwen verschillende levensbeschouwelijke groepen. Soms hinderen zij elkaar, soms werken zij samen. Zij verdragen elkaar met prikken... Is er niet een gemeenschappelijke nood in de wereld van nu, die tot creatieve arbeid roept?" Prof. Banning beantwoordt deze vraag bevestigend. Hij meent, dat de nood der wereld dringt tot samenwerking, dat deze, ondanks alle verschillen, ook mogelijk en zelfs, dat er een groeiend besef van de noodzaak van deze samenwerking is. Daartoe moeten de diverse groepen echter elkaar kennen èn eerbiedigen, hun verschillen zien, maar ook datgene, wat hen bindt. Zij dienen echter vooral de nood der wereld te zien èn te trachten te zamen deze nood te lenigen. De schr. wil tot een en ander een bijdrage leveren. Hij geeft van de verschillende geestelijke groeperingen in ons volk, de roomskatholieke, de protestantse en de humanistische de historische achtergrond aan, hun politiek-sociale en hun levensbeschouwelijke denkbeelden en hun mentaliteit. In het laatste hoofdstuk wijst hij op de concrete problemen, die in onze wereld om een oplossing vragen en op de oplossing, die de beschreven groeperingen gemeenschappelijk van deze problemen kunnen geven en ook reeds min of meer aarzelend bezig zijn te geven. – Het boek is een appèl, tot elkaar verstaan, elkaar eerbiedigen, maar vooral de nood der wereld te zien en er op in te gaan. Het is, natuurlijk voor een boek van prof. Banning, helder, met grote kennis van zaken, eerbiedig, warm en bewogen geschreven. Ik hoop, dat het veel gelezen en vooral, dat het weerklank zal vinden en tot creatieve, gemeenschappelijke arbeid zal inspireren. H. de Vos

Luud Stallaerd, *God is geen gedachte.* Uitgeverij Paul Brand, Bussum 1958.

De in de titel van dit boekje aangegeven stelling tracht de schrijver vanuit de menselijke ervaring te benaderen. Hij kiest daarbij voor de fenomenologische methode, omdat deze „een beschrijving van de diepte en meest totaal-menselijke ervaring" is. Volgens de schrijver is de fenomenologische benadering van God mogelijk en gewenst, omdat God zichzelf in ons geschreven heeft en wij daarom kunnen controleren of hetgeen tot ons gesproken is, wáárheid bevat (blz. 39).

Hoewel ik het van harte eens ben met de uitgesproken these, dat God geen gedachte is, moet ik toch zeggen, dat zijn bewijs hiervan uit de ervaring mij niet heeft kunnen overtuigen. Mij dunkt, dat de grondfout niet alleen ligt in de gevolgde methode, maar ook in wat de schrijver zich door een taalgeleerde over het woord „God" heeft laten verklaren. Dit woord zou nl. „Het", het onnoembare, het onbenaambare aanduiden. In dit verband wordt ook het begrip „werkelijkheid" gehanteerd, hetgeen filosofisch ên theologisch een nogal dubbelzinnig begrip is.

Had de schrijver zich niet beter door een oud-testamenticus kunnen laten inlichten? Ondanks de meningsverschillen over de betekenis van Israël's Godsnaam zou hij dan toch eerder bij ,,Ik" dan bij ,,Het" uitgekomen zijn. Het merkwaardige feit doet zich trouwens voor, dat de schrijver dit zelf ook wel voelt. In hetzelfde hoofdstuk, waarin God als ,,Het", ,,de werkelijkheid", ,,het Al" beschreven wordt, citeert hij gedichten van Rilke en van Lerberghe, waarin niet van een ,,Het", maar van ,,Gij" sprake is.

Hoezeer de opzet van de schrijver legitiem genoemd kan worden, de openbaring is altijd nog een veiliger kompas dan onze ervaring. Daarom overtuigt dit betoog niet.

De uitwerking van de titel van het boek zou er heel anders uit gezien hebben, als de schrijver zich meer door het joods-bijbelse denken had laten leiden. Dan zouden we meer gehoord hebben van de God van Abraham, Isaäc en Jacob, niet van die der filosofen.

Hopelijk zou ook dan een ,,imprimateur" de uitgave van het boek vergezellen?

P. KLOEK

BERICHT

Het bestuur van het Haagsch Genootschap schrijft de volgende prijsvraag uit, te beantwoorden voor 1 mei 1963:

Een onderzoek naar de betekenis en de invloed van de Cambridge Platonists.

Nadere inlichtingen verstrekt Dr. A. H. Haentjes, secretaris, Hemelrijkstraat 8, St. Michielsgestel.

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

CHARLES JOURNET, *Le Mal. Essai Théologique*. Desclée de Brouwer, Bruges 1961, 336 blz., ing. fr. B. 195.

J. J. POORTMAN, *De Grondparadox en andere voordrachten en essais*. Van Gorcum, Assen 1961, ing. f 17,50, geb. f 19,75.

P. E. KRAEMER en H. DE TOMBE, *Goeree Overflakkee, het vertekende eiland*. Rapport in opdracht van de Commissie voor de Deltazaken vanwege de Ned. Herv. Kerk samengesteld. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1961, 118 blz., ing. f 8,50.

SØREN HOLM, *Religionsphilosophie*. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1960, 338 blz., geb. DM 32,—.

EDWARD D. O'CONNOR, *Faith in the Synoptic Gospels*. University of Notre Dame Press, Indiana 1961, 164 blz., ing. $ 4,—.

C. GRAAFLAND, *De Zekerheid van het geloof*. H. Veenman & Zonen, Wageningen 1961, 254 blz., ing. f 15,—.

A. VAN HAARLEM, *Incarnatie en verlossing bij Athanasius*. H. Veenman & Zonen, Wageningen 1961, 254 blz., ing. f 15,—.

B. H. BROUWER, *Contact met de Bijbel*. NT I. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1961, 52 blz., ing. f 0,90.

BOEZIO, *Philosophiae Consolatio. Testo con introduzione e traduzione di Emanuele Rapisarda*. Centro di Studio Sull'Antico Cristianesimo. Universita di Catania, 1961, 221 blz.

Boezio, *Opuscoli Teologici. Testo con introduzione e traduzione di Emanuele Rapisarda.* Centro di Studio Sull'Antico Cristianesimo. Universita di Catania, 1960, 88 blz.

Orienzio, *Carme Esotativo. Commonitorivm. Testo con introduzione e traduzione di Carmelo A. Rapisarda.* Centro di Studio Sull'Antico. Christianesimo. Universita di Catania, 1960, 2 × 32 blz.

Herausg. Richard Nürnberger, Melanchthons Werke. III Band, Humanistische Schriften. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1961, 372 blz., geb. DM. 18,50.

Ed. Hans Hofmann, *Making the Ministry Relevant.* Charles Scribner's Sons, New York 1960, 169 blz., geb. $ 3.50.

Studies on the Books of Samuel. Papers read at 3rd Meeting of Die OT. Werkgemeenskap in Suid-Afrika. Univ. Pretoria 1960, 80 blz., ing. 10/–.

W. Aalders, *De hemel is rood.* J. N. Voorhoeve, Den Haag z.j., 108 blz., geb. f 4,90.

W. H. van de Pol, *De Oecumene.* J. J. Romen & Zn., Roermond 1961, 137 blz.

Gyula Barczay, *Ecclesia semper reformanda.* EVZ Verlag, Zürich. Voor Nederland en het Nederlandse Taalgebied: G. F. Callenbach, Nijkerk, 1961, 196 blz., ing. f 13,—.

Peter Fraenkel, *Testimonia Patrum. The function of the patristic argument in the theology of Philipp Melanchthon.* Librairie E. Droz, Genève 1961, 384 blz., ing. fr. S. 50,—.

J. de Fraine, *Esdras en Nehamias.* De Boeken van het Oude Testament, Deel V/Boek II. J. J. Romen & Zn., Roermond 1961, 142 blz.

C. van der Woude, *Hugo Grotius en zijn „Pietas Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae Vindicata".* (rede) J. H. Kok N.V., Kampen 1961, 40 blz., ing. f 1,75.

Cornelius Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin.* Uitgeverij Nauwelaerts, Leuven 1961, 670 blz., ing. fr. B. 390.

J. M. van Minnen, *Geloven?* N.V. Uitgeverij De Graafschap, Aalten z.j., 105 blz.

J. de Graaf en R. Bakker, *De mondige mens tussen goed en kwaad van Petrarca tot Sartre.* Erven Bijleveld, Utrecht 1961, 176 blz.

Max Müller, *Expérience et Histoire.* Uitgeverij Nauwelaerts. Leuven 1959, 92 blz., ing. fr. B. 80.

L. de Raejmaeker, *Inleiding tot de wijsbegeerte.* Derde, herziene uitgave. Uitgeverij Nauwelaerts, Leuven 1961, 336 blz., ing. fr. B. 170.

W. Pannenberg e.a., *Offenbarung als Geschichte.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961, 131 blz., ing. DM 10.80.

Karl Rahner, *Kirche und Sakramente.* Herder, Freiburg 1961, 104 blz.

Hans Joachim Thilo, *Overwinning van tweespalt.* G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1961 184 blz., geb. f 12,90.

TIJDSCHRIFTEN

Theologische Zeitschrift, Januar-Februar 1961.

Jan Dus, Der Brauch der Ladewanderung im alten Israel; Helmut Wenz, Sehen und Glauben bei Johannes; Ernst Gerhard Rüsch, Die Auferstehung Jesu im Denken Carl Hiltys; Werner Wiesner, Dialektischer Materialismus und christlicher Glaube.

Vigiliae Christianae, March 1961.

J. B. Bauer, Arbeitsaufgaben am koptischen Thomasevangelium; L. W. Barnard, The Epistle of Barnabas-a Paschal Homily? V. Décairie, Le paradoxe de Tertullien; G. J. M. Bartelink, Sur les allusions aux noms propres chez les auteurs grecs chrétiens; P. Nautin, 'Ομοούσιος unius esse (Jérôme, Ep. XCIII); P. G. Racle, A la source d'un passage de la VII catéchèse baptismale de Saint Chrysostome?

The Harvard Theological Review, April 1961.

William Sale, The Hyperborean Maidens on Delos; Cecil Roth, Simon-Peter; Lucyle Werkmeister, The Early Coleridge: His „Rage for Metaphysics"; Rufus Suter, The Strange Universe Of Jonathan Edwards.

Nouvelle Revue Théologique, Mars 1961.

J. M. R. Tillard, La triple dimension du signe sacramentel. A propos de Sum. Theol. III, 60, 3; R. Carpentier, Le primat de la charité en morale surnaturelle; E. Bergh, La vie sacerdotale d'après le Synode Romain. – Avril 1961. P. Winninger et J. Hornef, Le renouveau du diaconat. Situation présente de la controverse; P. Th. Camelot, Le sens de l'Eglise chez les Pères Latins; H. Rondet, Notes sur la théologie de la Grâce; E. Boné, Les nouveaux „hommes" fossiles du Tanganyika.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, Nr. 1–1961.
W. H. Gispen, Prof. Dr. G. Ch. Aalders (25 maart 1880–30 januari 1961); W. H. Gispen, De Gelofte I; J. H. Kroeze, Joodse exegese.
New Testament Abstracts, Winter 1961.
Tijdschrift voor Theologie, april–juni 1961.
L. Grollenberg, Over Gods wonen in zijn tempel te Jerusalem; W. J. Duynstee, Moederschap of bruidschap van Maria in het verlossingswerk; H. M. Cornélis, Het verzaken van de wereld. Schets voor een godsdiensthistorische analyse; J. H. Walrave, De heilshistorische verhouding tussen de Kerk en de niet-christelijke godsdiensten. F. Haarsma, De geldigheid van de doop in niet-katholieke kerken.
Musica Sacra, april 1961.
Harald Heilman, De Johannes-Passion van G. F. Händel; Co de Koning, De studie van Bach's orgelwerken (II).
The International Review of Missions, April 1961.
William Henry Scott, St. Patrick's Missionary Methods; A. Capell, „One New Man": Success or Failure of Christian Mission; E. V. Newman, Missions and Education in the Pacific; Richard P. Poethig, New Industrial Frontiers in the Philippines; R. P. Kramers, Chinese Tradition and the Modern World: Some Present-day Expressions and Attitudes; Henry H. Presler, The Christian's Knowledge of Non-Christian Religions; Isobel M. Forrester, Invitation to Pelgrimage: In Memoriam – John Baillie.
Irénikon, 1961/no. 1.
D. O. Rousseau, Le futur et sa préparation; P. A. Kniazeff, La Theotokos dans les Offices byzantins du temps pascal.
Theology Today, April 1961.
Emil Brunner, Easter Certainty; Heiko A. Oberman, Preaching and the Word in the Reformation; Howard G. Hageman, Reformed Worship: Yesterday and Today; Raymond A. Cook, As Jane Austen Saw the Clergy; Two Views on Jewish-Christian Co-existence: A. Roy Eckardt, The Mystery of the Jew's Rejection of Christ; Otto A. Piper, Church and Judaism in Holy History; E. L. Mascall, Ecumenism Exemplified; William Hamilton, Experiment in Theology and Television.
Scottish Journal of Theology, March 1961.
W. P. Jeanes, Jonathan Edward's Conception of Freedom of the Will; William Nicholls, The Church and the Historical Jesus; William G. Young, The Holy Spirit and the Word of God; Ronald Berry, Death and Life in Christ.
Kerk en Theologie, april 1961.
A. Szekeres, Karl Barth en de godsdienstfilosofie; W. C. van Unnik, Ligt Engeland verder dan de maan? Th. C. Frederikse, Het vergeten „Ambt".
Vox Theologica.
H. J. W. Drijvers, Abrahamtradities in Jodendom, Christendom en Islam; P. Bonnard, Recherche de l'essence du christianisme primitif; H. Aronson, Grundtvig's gedachten over kerk en school.
Studi e materiali di storia delle religioni; Anno 1961, Vol. XXXI.
Fasc. I: Indici dei volumi I–XXX. Fasc. II: M. Gandini, Nota bibliografica degli scritti di R Pettazoni; Gli ultimi appunti di R. Pettazoni; Kazimierz Majewski, La „façade sacrée" égéenne et la genèse du proskénion grec; Angelo Brelich, Quirinus: una divinitá romana alla luce della comparazione storica.
Journal of Biblical Literature, March 1961.
R. B. Y. Scott, Priesthood, Prophecy, Wisdom, and the Knowledge of God; B. Mazar, Geshur and Maacah; John Pairman Brown, Mark as Witness to an Edited Form of Q; Menahem Haran, Studies in the account of the Levitical Cities; J. Blenkinsopp, The Oracle of Judah and the Messianic Entry; Julian Morgenstern, The „Son of Man" of Daniel 7:13f.: A New Interpretation.
Revue Biblique, Janvier 1961.
A. Feuillet, La formule d'appartenance mutuelle (II, 16) et les interprétations diverses du Cantique des Cantiques; B. Renaud, La Loi et les lois dans les livres des Maccabées; C. Spicq, La parabole de la veuve obstinée et du juge inerte, aux décisions impromptues (Lc. XVIII, 1–8). J. Dupont, Ta Osia David Ta Pista (Act. XIII, 34–Is. LV, 3); B. Lifshitz, Inscriptions grecques de Césarée en Palestine (Caesarea Palaestinae).

LAMECH'S ACHTERDOCHT IN 1 Q GENESIS APOCRYPHON

DOOR

J. W. DOEVE

Musselkanaal

Onder de zeven rollen, die in 1947 in de eerste grot in de nabijheid van Chirbet Qumran ontdekt werden [1], bevond zich er een, die in bijzonder slechte toestand bewaard was gebleven. Op een losgeraakt fragment las men de naam Lamech, wat tengevolge had, dat de mening postvatte, dat deze rol, die een aramese tekst bevatte, een Lamechboek als inhoud zou hebben. De bijzonder slechte toestand van de rol maakte het onmogelijk, zich nader van de inhoud op de hoogte te stellen voordat het document definitief in iemands bezit geraakt zou zijn: de opening ervan zou immers op zichzelf al een groot probleem vormen.

Voorlopig bleef de rol in het bezit van de metropoliet Mar Athanasius Samuel van het Syrisch Orthodoxe Sint Marcusklooster in Jeruzalem. Deze nam haar in 1948 mee naar Amerika, waar hij echter de opening van het document niet toestond zonder dat het met drie andere in zijn bezit zijnde rollen zou zijn aangekocht. Zijn onderhandelingen over de verkoop mislukten en het duurde tot 1954 voordat de vier documenten van eigenaar verwisselden. In dat jaar

[1] Over de ontdekking van de rollen in de grotten in de omgeving van Chirbet Qumran bestaat uiteraard uitvoerige overzichtsliteratuur. In ons land was wijlen Dr. A. H. Edelkoort een der eersten, die in zijn werkje *De Handschriften van de Dode Zee*, Baarn z.j. (1952?) een overzicht van hetgeen zich sinds het voorjaar van 1947 had afgespeeld met een bespreking van het gevondene deed verschijnen. In 1957 verscheen het uitstekende overzichtswerkje van de Nijmeegse hoogleraar pater Dr. J. v. d. Ploeg, *Vondsten in de Woestijn van Juda*, Utrecht-Antwerpen; nog recenter is het in 1960 verschenen, in het nederlands vertaalde werkje van Rudolf Mayer-Joseph Reuss, *Dodezeerollen en Bijbel*, Roermond. Verder is er natuurlijk in elk der moderne talen de nodige overzichtsliteratuur. Nederlandse vertalingen van enkele teksten werden gegeven door Dr. A. S. van der Woude en Dr. H. A. Brongers. Van der Woude gaf een vertaling van de Dankpsalmen, Amsterdam 1957 en van Bijbelcommentaren en Bijbelse verhalen, Amsterdam 1958. Brongers vertaalde de Gedragsregels, Amsterdam 1958. Ook op het punt van vertalingen kan men in de moderne talen het een en ander vinden: André Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris 1959, welk werk in 1960 in een duitse vertaling verscheen, Tübingen 1960, waarin men van verscheidene geschriften en fragmenten, die in de eerste en vierde grot van Qumran gevonden zijn, een vertaling, voorzien van inleiding vindt. Dit gehele werk is wel enigszins dienstbaar aan Dupont-Sommer's lievelingsgedachte, dat het essenisme van Qumran een voorbereiding is geweest voor het ontstaan van het christendom. Als goede duitse vertaling van een grote reeks documenten uit dezelfde beide grotten moge nog genoemd worden: Dr. Johann Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, I und II, München-Basel 1960.

werden ze gekocht door de staat Israël voor de prijs van $ 250.000. De israëlische regering werd door een gift van wijlen Mr. Samuel Gottesman van $ 150.000 tot deze transactie in staat gesteld.

Toen de rol eenmaal in het bezit van de staat Israël was, werd de opening en verdere bewerking met bijzondere voortvarendheid aangepakt. Mr. James Biberkraut slaagde er in het bijna hopeloos schijnende probleem van de ontrolling voor zover enigszins mogelijk op te lossen; Nahman Avigad en Yigael Yadin zorgden, met hulp van anderen, voor de ontcijfering, transcriptie en vertaling. Dientengevolge kon reeds in 1956 dat gedeelte van de tekst, dat redelijk goed bewaard was gebleven, gepubliceerd worden in fotocopie met aramese transcriptie en vertalingen in het modern hebreeuws en het engels, voorzien van een inleiding.[1]

Eenmaal geopend bleek de rol geen Lamechboek te bevatten, doch een reeks verhalen ter toelichting en nadere uitweiding bij het bijbelboek Genesis. De eerste kolom was verloren gegaan, kol. II was in niet al te onredelijke staat bewaard gebleven en bleek inderdaad gevuld met een Lamechverhaal, dat voortgezet moet zijn in kol. III tot V, van deze kolommen zijn echter slechts fragmenten over. Dit geldt ook voor de kolommen VI tot XVIII. Hiervan moeten kol. VI tot XV verhalen over Noach bevat hebben, naar uit de fragmenten blijkt; de kolommen XVI en XVII iets over Noach's zonen, terwijl dan in XVIII een aanvang gemaakt werd met enige Abram-verhalen. Vanaf kol. XIX beschikt men weer over een goed te volgen tekst: kol. XIX is wel ernstig beschadigd, doch niet onverstaanbaar, de drie resterende kolommen, XX, XXI, en XXII zijn in goede toestand – op enkele lacunes na – bewaard. Bij Gods belofte aan Abraham in Genesis 15:4 breekt de rol af.

Bestudering van de tekst der kolommen II en XIX tot XXII, alsmede van de verstaanbare fragmenten der andere kolommen deed zien, dat hier apocriefe tradities werden overgeleverd, die in bepaalde opzichten verwant zijn aan de stof, die men in het Jubileeënboek en in de aethiopische Henoch aantreft.[2] Avigad en Yadin kwamen

---

[1] De uitgave van de bewerkte gedeelten geschiedde onder de titel *A Genesis Apocryphon, a scroll from the wilderness of Judaea*, by Nahman Avigad and Yigael Yadin, Jerusalem 1956. Voor verdere bijzonderheden over de rol zie men de daarin gegeven inleidingen.

[2] Deze tradities hebben, als reeds gezegd, het karakter van uitweiding over en toelichting bij schriftplaatsen. Ze verschillen aanzienlijk van de schriftuitleg, die we in de typische Qumrangeschriften als de Habakukcommentaar etc. aantreffen. De wijze, waarop men in deze laatste geschriften de Heilige Schrift uitlegt, *pesjer* genoemd, is van dien aard, dat uitspraken van de Schrift steeds worden toegepast op de situatie, waarin

tot het oordeel: „A full discussion of the scroll's sources and of its relationship to the other Dead Sea Scrolls, will be possible only after the scroll is finally deciphered and the many fragments of a similar nature, found in the Qumran caves, are published. For the time being, however, we may confidently emphasize the close connection between the scroll and many parts of the *Book of Enoch* and the *Book of Jubilees*, leading at times to the conclusion that *the scroll may have served as a source for a number of stories told more concisely in those two books*".[1] Dupont-Sommer volgt dit oordeel in zoverre, dat ook hij meent, dat er tussen 1 Q Gen.Ap. – de korte aanduiding die deze rol kreeg: 1[e] Qumrangrot, Genesis Apocryphon – en sommige tradities uit Henoch en Jubileeën een relatie moet bestaan van bron tot bewerking der bron. Hij wil echter voorlopig in het midden laten, welke overlevering de bron geweest is: die van 1 Q Gen.Ap. of de betrokken verhalen uit Henoch en Jubileeën.[2] Van der Ploeg uitte zich terughoudender: „Het (sc. verhaal) doet denken aan verhalen uit apocriefe boeken als Henoch, Jubileeën en andere," aldus deze auteur.[3] Mayer-Reuss spreken van „een legendarische kommentaar op hoofdstuk 5–15 van Genesis, met verhalen over Lamech, Noach en Abraham, die naar de inhoud verwant zijn met het boek Jubileeën en het ethiopische Henochboek".[4] En Johann Maier schrijft: „Das Werk steht innerhalb der gefundenen Schriften zwar einzigartig da [5], ist aber mit pseudepigraphischen Schriften, nämlich dem Buche der Jubiläen verwandt und berührt sich zum Teil stofflich mit Überlieferungen im Henochbuch".[6] Maier vervolgt dan: „In den vorliegenden Stücken läszt sich zwar kaum eine bestimmte Tendenz feststellen, doch ist anzunehmen, dasz auch diese Schrift, wie die Jubiläen, u.a. dem Nachweis des Alters des richtigen Kultkalenders und seiner Übereinstimmung mit der Schöpfungsordnung dienen sollte.[7] Es ist auch möglich, dasz dieses Werk von

---

de Qumrangemeenschap op het moment verkeert of in de eindtijd zal verkeren. Daarvan is in het Genesis Apocryphon geen sprake. Hoezeer het daarin overgeleverde zakelijk ook moge verschillen met de haggadische schriftuitleg van de synagoge, het is daarmee toch eerder verwant dan met de *pesjer* van de Qumrangemeenschap.

[1] *A Genesis Apocryphon*, opp. cit. p. 38.

[2] A. Dupont-Sommer, *Die essenischen Schriften vom Toten Meer*, Tübingen 1960, p. 304.

[3] J. v. d. Ploeg, *Vondsten in de Woestijn van Juda*, Utrecht-Antwerpen 1957, p. 157.

[4] R. Mayer-J. Reuss, *Dodezeerollen en Bijbel*, Roermond 1960, p. 29.

[5] Zie boven, p. 402, noot 2.

[6] J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, München-Basel 1960, p. 157.

[7] De Qumrangemeenschap volgde een feestkalender voor de vaststelling der grote jaarlijkse feesten, die afweek van de gebruikelijke joodse. Door deze kalender te volgen kon bij de Qumransectariërs het Paasfeest nooit samenvallen met een sabbath. Van deze

der Qumrangemeinde selbst übernommen und nicht in ihr verfaszt wurde".[1] Hiertegenover staat weer het oordeel van Manfred R. Lehmann: „There is no evidence that the 1 Q Gen.Ap. is related to the particular nature of the Qumran community".[2] Dupont-Sommer oordeelt echter weer tegenovergesteld: „Die vorliegende Rolle ist für uns ein kostbares Probestück eines essenischen *Midrasch*".[3]

Elders hoop ik nader in te gaan op de relaties tussen 1 Q Gen.Ap. en de tradities in Jubileeën op het punt van de Abramverhalen; in hetgeen hier volgt moge ik een enkele opmerking maken over het Lamechverhaal in kol. II en de overeenkomstige stof in het aethiopische Henochboek. Daartoe volge hier eerst een vertaling van deze kolom en een weergave van de overeenkomstige stof in aeth. Henoch.

1 Q Gen. Ap. Kolom II

1. Zie, toen dacht ik in mijn hart, dat de ontvangenis afkomstig

---

kalender vindt men ook duidelijke sporen in het Jubileeënboek. De gedachtengang van Maier is nu in dit verband de volgende: men neemt, zoals men in het bovenstaande zien kan, aan, dat er een sterke verwantschap is tussen het Jubileeënboek en 1 Q Gen.Ap. In de grotten I, II en IV van Qumran zijn fragmenten van het Jubileeënboek gevonden. Het werd dus door de Qumrangemeenschap gebruikt en dat is begrijpelijk, omdat er ten aanzien van de kalender een mening in is verwerkt, die ook door de secte werd gehuldigd. Waar nu 1 Q Gen.Ap. en Jubileeën verwant zijn en Jubileeën wegens zijn kalender bij de Qumrangemeenschap in de gunst stond, moet ook 1 Q Gen.Ap. waarschijnlijk wegens inzichten omtrent de kalender voor de sectariërs belangrijk geweest zijn. Het zwakke punt in deze redenering is dat van de verwantschap tussen 1 Q Gen. Ap. en Jubileeën, die minder groot is dan sommigen menen, waarop ik elders hoop terug te komen. Een andere kwestie is echter, dat in de Abramsgeschiedenis van 1 Q Gen.Ap. inderdaad een zelfde of soortgelijke kalender verwerkt is als in Jubileeën. Dit feit dient men echter eenvoudig te stellen, zonder verder over verwantschap met Jubileeën te spreken. Van dit feit uitgaande mag men dan niet zonder meer stellen, dat ook 1 Q Gen.Ap. wel gediend zal hebben voor het bewijs van de juistheid van de cultuskalender van Qumran, gelijk Maier doet („auch diese Schrift, wie die Jubiläen usw."), doch kan men wel waarschijnlijk maken, dat 1 Q Gen.Ap. geschiedbeschouwingen bevat heeft – naar ons oordeel legendaire geschiedbeschouwingen –, die in het raam van een religieuze chronologie waren ingepast. Of deze in een bepaalde chronologie gevatte geschiedbeschouwingen als bewijs voor iets gediend hebben, is juist het demonstrandum. De vraag, of het demonstrandum inderdaad juist is, hangt af van het antwoord op de vraag, of het Apocryphon door de gemeenschap is overgenomen of er in is ontstaan. In dit laatste geval is de chronologie geen van elders aangetrokken bewijs voor het feit, dat men het in zijn sectarische kring met de kalender bij het rechte eind had, doch eenvoudig het raam, waarin deze sectariërs de geschiedenis wel moesten weergeven.

Voor de feestkalender van Qumran zie men: A. Jaubert, *La date de la Cène*, Parijs 1957, pp. 13–59; J. van Goudoever, Biblical Calendars, Leiden 1959, p. 62vv. en passim.

[1] J. Maier, *l.c.*

[2] Manfred R. Lehman, *1 Q Genesis Apocryphon in the Light of the Targumim and Midrashim*, *Revue de Qumran*, I, 1958, p. 249.

[3] Dupont-Sommer, *Die essenischen Schriften usw.*, p. 304.

was van de Wachters en van de Heiligen [1]... en aan de reuz(en)[2]
2. en mijn hart werd in mij veranderd wegens dit kind.
3. Toen raakte ik, Lamech, ontsteld [3] en ik ging naar Bathenos [4], (mijn) vro(uw...
4. ...) ... bij de Allerhoogste, bij de Verheven Heer, bij de Koning van alle ae(onen... [5]
5. ...zonen des hemels [6], totdat je mij alles naar waarheid verteld zult hebben, of (...
6. (naar waarheid) [7] zul je me alles vertellen, zonder leugen...(...
7. bij de Koning van alle aeonen, totdat je me in waarheid met me gesproken zult hebben zonder leugen (...
8. Toen sprak Bathenosj, mijn vrouw, met grote nadruk [8] tot mij en (...
9. en zij zeide: O mijn broeder, o mijn heer, wees mijn bekoorlijkheid [9] gedachtig .(...
10. ...). huwelijksplicht/tijd [10], en mijn levensgeest in zijn schede [11], en ik zal naar waarheid alle(s...

---

[1] Wachters en Heiligen: *^{c}irin* en *qaddisjin* zijn in Daniël 4:10, 14 en 20 (St.Vert. 4: 13, 17 en 23) aanduidingen voor hemelwezens, die hier – 1 Q Gen. Ap., kol. II – en in Aeth. Henoch 12:4 geïdentificeerd worden met de *b^{e}ne-ha^{e}lohim*, de zonen Gods, uit Genesis 6:2 en 4.

[2] Reuzen: de tekst heeft *n^{e}philin*. Deze aramese vorm is een participium passivi pluralis van de p^{e}al van het verbum *n^{e}phal*, vallen, en betekent dus strikt genomen: gevallenen. Aldus vertalen dan ook Avigad-Yadin en Maier. Nu heeft echter de hebreeuwse tekst van Genesis 6:4 als aanduiding voor de uit de verbintenis hemelwezen-vrouw ontsproten wezen: *n^{e}philim*, reuzen. Het aramese *n^{e}philin* van 1 Q Gen. Ap. is duidelijk een toespeling hierop. Een soortgelijke toespeling treft men aan in Targum Jerusjalmi I op Genesis 6:4. Daarom is het waarschijnlijk beter met Dupont-Sommer hier met „reuzen" te vertalen.

[3] *b^{e}hal*, ithpa.: in verwarring, geagiteerd raken.

[4] Hebreeuwse naam: Dochter des Mensen. Deze naam komt eveneens voor de vrouw van Lamech voor in Jubileeën 4:28; het Jubileeënboek heeft echter de door 1 Q Gen. Ap. overgeleverde traditie niet. Voor zover bekend komt deze naam voor de vrouw van Lamech nergens elders voor. Sefer Hajasjar p. 8a heeft als naam voor Lamech's vrouw: Esmoah, de dochter van Eliza, de zoon van Henoch, de oom van Lamech (zie Ben Gorion, *Sagen der Juden*, 1913, I, p. 175). Deze Henoch is dus een veronderstelde zoon van de legendarische Henochfiguur en een broer van Metusjalach.

De aanvulling „mijn vrouw" vindt plaats op grond van regel 8.

[5] Aanvulling op grond van regel 7.

[6] Aanduiding van de *b^{e}ne-ha^{e}lohim* uit Gen. 6:2 en 4. *^{e}lohim* hier eufemistisch omschreven met *sj^{e}majin*, hemel, als in de evangeliën.

[7] Aanvulling op grond van regel 5.

[8] Tekst *bchlṣ*. Vgl. syrisch *ch^{e}liṣa*: energiek, krachtig.

[9] Tekst: *^{c}dinthi*. Vgl. syrisch *^{c}adden* (pa.): aangenaam maken.

[10] Tekst: *^{c}intha*, dat doorgaans tijd betekent. Hetzelfde woord (*^{c}antha*) komt echter voor in targ. Onkelos op Ex. 21:10 ter vertaling van het hebreeuwse *^{c}onathah:* haar huwelijksplicht, de coïtus met haar. Niet onmogelijk is dit in onze tekst de bedoeling, vandaar de gegeven alternatieve vertaling. Bath Enosj zou dan in deze vrij grote lacune bij haar trouw volbrachte huwelijksplicht gezworen kunnen hebben.

[11] *nidna*, schede, gebruikt met een woord voor geest: lichaam. Vgl. Daniël 7:15; hebr.

11. ...)... en mijn hart veranderde zich toen zeer in mij.[1]
12. En toen Bathenosj, mijn vrouw zag, dat bij mij mijn gezicht veranderd was (...
13. Toen bedwong [2] zij haar geest, en sprak met mij en zeide tot mij: O mijn heer en o (mijn broeder wees gedachtig aan [3]
14. mijn bekoorlijkheid; ik bezweer u bij de Grote Heilige, bij de Koning des h(emels... [4]
15. dat van u dit zaad en van u deze ontvangenis en van u (deze) zwangerschap (...
16. en niet van welke vreemde ook, en niet van welke Wachter ook, en niet van welke ook van de Zonen des Heme(ls... Waarom(?)
17. is uw aangezicht zo bij u veranderd en verminkt en uw geest zo verongelijkt(...
18. In waarheid heb ik met u gesproken.
19. Toen snelde ik, Lamech, naar mijn vader Methusjalach en alles aan hem (...
20. zijn vader, en hij zal van hem alles met zekerheid vernemen, want hij is geliefd...(... [5]
21. zijn lot is toebedeeld en hem delen zij alles mede. En toch Methusjala(ch) hoorde (...
22. ...) naar Henoch, zijn vader, om van hem alles in waarheid te weten te komen (...
23. zijn wens, en hij ging naar ? ? ? ? [6] naar Parwaïn en daar vond hij hem...(...
24. (en) hij zeide tot Henoch, zijn vader: O mijn vader, o mijn heer, die ik...(...

---

nadan. bSanh. 108a; jSanh. X, 29b; Gen. R. par. 26. De samenhang is niet duidelijk; mogelijk heeft Bath Enosj bij haar trouw volbrachte huwelijksplicht – zie vorige noot – en het feit, dat zij levend voor Lamech staat – „zo waar als ik hier sta" – gezworen, dat ze haar man de volle waarheid vertelde.

[1] Regel 11 schijnt, gezien het volgende, te betekenen, dat Lamech onder het relaas van zijn vrouw woedend werd (zie regel 13 vv.).

[2] *'ns* heeft als grondbetekenis: iets met geweld aanpakken. Bath Enosj pakte haar geest krachtig aan, d.w.z. zij matigde zich. Het onderhoud had blijkbaar naar de voorstelling van de schrijver een enigszins stormachtig karakter, doch de vrouw bindt in, wanneer het mis dreigt te lopen.

[3] Aanvulling op grond van regel 9.

[4] Vgl. met regel 9 en 10; thans zweert Bath Enosj bij God.

[5] Bedoeld is hier Henoch. Vergelijking met de tekst uit Aeth. Hen. doet zien, dat hier het verkeer van Henoch met de engelen aan de orde komt.

[6] De tekst is hier onverstaanbaar. Avigad-Yadin lezen *l'rkmth*, H. Lginée, *Revue de Qumran I*, 1958, p. 163 leest op mondelinge suggestie van Pierre Grelot: *lh qdmth*. Volgt men dit voorstel, dan betekent de tekst: en hij begaf zich ten oosten van Parwaïm. Aldus ook Dupont-Sommer.

25. ...) ?????? [1] en ik zeg u, dat gij niet toornig jegens mij moge zijn, omdat ik naar hier gekomen ben om (...
26. vreselijks...(...

Aeth. Henoch, 106 [2]

1. Na enige tijd nam mijn zoon Methusalach voor zijn zoon Lamech een vrouw; zij werd zwanger van hem en baarde een zoon.
2. Zijn lichaam was wit als sneeuw en rood als rozenbloesem, zijn hoofdhaar was wit als wol en zijn ogen waren als de zonnestralen. Als hij zijn ogen opende, verlichtten zij het gehele huis gelijk de zon, zodat het gehele huis zeer licht werd.
3. Daarop richtte hij zich tussen de handen van de baker op, opende zijn mond en bad de Heer der Gerechtigheid aan.
4. Toen werd zijn vader Lamech wegens hem bevreesd, vluchtte en ging naar zijn vader Methusalach.
5. Hij zeide tot hem: ik heb een merkwaardige zoon voortgebracht; hij is niet als een mens, maar gelijkt op de kinderen van de engelen des hemels. Zijn natuur is anders (dan de onze) en hij is niet als wij; zijn ogen zijn als de zonnestralen (en) zijn aangezicht is heerlijk.
6. Het komt mij voor, dat hij niet van mij, maar van de engelen afstamt, en ik vrees, dat er gedurende zijn levenstijd een wonder op aarde zal geschieden.
7. En nu, mijn vader, ben ik hier, om u smekende te vragen, om naar onze vader Henoch te gaan, om van hem de waarheid te vernemen, want hij verblijft bij de engelen.
8. Toen echter Methusalach het verhaal van zijn zoon gehoord had, kwam hij tot mij aan de einden der aarde; want hij had vernomen, dat ik daar was. Hij riep luid en ik hoorde zijn stem, kwam tot hem en zeide tot hem: zie, hier ben ik, mijn zoon, waarom zijt gij tot mij gekomen?
9. Hij gaf mij ten antwoord en zeide: wegens een grote zorg ben ik tot u gekomen en wegens een verontrustend verschijnsel ben ik (naar u) toe gegaan.

---

[1] De tekst is hier nagenoeg onleesbaar.

[2] De hier volgende vertaling en samenvatting van Aeth. Henoch 106:1 tot 107:3 is een weergave van de duitse vertaling van Georg Beer in E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, II, pp. 308, 309.

10 en 11. Methusalach deelt hierin de inhoud van 2 en 3 mede.

12. Zijn vader Lamech echter vreesde en vluchtte naar mij, hij gelooft niet, dat hij van hem afstamt, doch dat hij een beeld van de engelen des hemels is. Zie ik ben gekomen, opdat gij mij de waarheid zult mededelen.

13–19 en 107:1–3: Henoch verzekert Methusalach tot twee maal toe dat het kind werkelijk een zoon van Lamech is (106:18 en 107:2), maar wijst er op, dat zijn geboorte, zij het op andere wijze dan Lamech vermoedde, toch wel samen hangt met het feit, dat engelen bij vrouwen kinderen verwekt hebben. Daardoor zijn namelijk reuzen verwekt, niet naar den geest, maar naar het vlees (zo 106:17), en daarom zal er een groot strafgericht over de aarde komen om haar van alle smet te reinigen. Dit kind met zijn drie zonen zal echter uit het verderf gered worden. Daarom moet het Noach genoemd worden. Na het strafgericht, dat een zondvloed van een jaar zal zijn, zal de goddeloosheid op aarde nog veel groter zijn dan eerst, totdat een geslacht der gerechtigheid opstaan zal en de misdaad vernietigd zal worden, de zonde van de aarde zal verdwijnen en het goede op haar zal nederdalen. Met deze mededeling gaat Methusalach dan naar Lamech terug en men noemt het kind Noach.

Het is duidelijk, dat de achtergrond van beide verhalen gevormd wordt door Genesis 6:2–4, waarin verteld wordt, dat in de tijd voor de zondvloed „Gods zonen" omgang hadden met de „dochters der mensen", waaruit een geslacht van reuzen ontstond; een schriftplaats, die veelvuldig de aandacht van de joodse exegeten in de eeuwen rondom het begin onzer jaartelling heeft gehad.[1] Het ligt verder voor de hand, dat het overgeleverde in 1 Q Gen. Ap. deel heeft uitgemaakt van een context, die grote overeenkomst had met het in Aeth. Henoch 106:1–107:3 verhaalde. Men kan aannemen, dat aan 1 Q Gen. Ap. II:1 iets vooraf is gegaan, dat naar de inhoud overeenkomstig was met Henoch 106:1–3. 1 Q Gen. Ap. II, 19 correspondeert met Henoch 106:4; 1 Q Gen. Ap. II, 20–26 met Henoch 106:7–9. Daarna kan in 1 Q Gen. Ap. stof gevolgd zijn, die overeenkwam met Henoch 106:10vv. Men kan de beide overleveringen synoptisch als volgt naast elkaar plaatsen:

---

[1] Materiaal bij Billerbeck, III, p. 780–783.

	1 Q Gen. Ap,	Aeth. Henoch
a.	?	106:1–3
	II, 1–18	–
b.	II, 19	106:4
	–	106:5 en 6
c.	II, 20–21a	106:7
d.	II, 21b–26	106:8 en 9a
e.	?	106:9b vv.

Het gemeenschappelijke verhaal moet dus ongeveer als volgt hebben geluid:

a. Methusjalach nam voor zijn zoon Lamech een vrouw, Bath Enosj. Deze werd zwanger en baarde een zoon, die in uiterlijk en gedrag een zeer bijzonder kind bleek.

b. Bevreesd geworden door het bijzondere aan dit kind gaat Lamech naar Methusjalach, wien hij verslag doet.

c. Hij vraagt Methusjalach naar diens vader Henoch te gaan, omdat Henoch met de engelen verkeert. Zij zullen hem nader kunnen inlichten over dit wonderkind, dat een engel gelijk is, waardoor Lamech zelfs in twijfel is geraakt met betrekking tot zijn vaderschap.

d. Methusjalach voldoet aan dit verzoek, ontmoet Henoch en legt zijn zorgen bloot.

e. Henoch doet openbaring omtrent de zin van deze wonderbare geboorte.

Men zou dit als het ,,kernverhaal'' kunnen aanduiden; dit evenwel onder de voorwaarde, dat daarmee niet gezegd mag worden, dat het juist in deze vorm ooit in omloop geweest zou zijn, doch slechts bedoeld als hulpmiddel om het typerende van elk der beide ons thans bekende versies van het verhaal gemakkelijker te kunnen onderscheiden.

Typerend voor de versie van Aeth. Henoch is, dat hierin vooral het wonderlijke van het kind nadruk ontvangt. Dit gebeurt met name door de wijze waarop in lid *b*) van het kernverhaal het verslag over het gebeurde wordt uitgewerkt (106:5 en 6). Het wonderlijke van het kind wordt hier uitvoerig verhaald en Lamech ziet in dit wonderlijke van de pasgeborene een voorteken van een wonder, dat tijdens het leven van laatstgenoemde op aarde zal plaatsvinden. De moeder speelt in de Henoch-versie geen rol, haar naam wordt niet

genoemd, hoewel de in 1 Q Gen. Ap. gegeven naam schijnt samen te hangen met het feit, dat Lamech aan zijn vaderschap twijfelt.[1] Doch dit laatste punt, ofschoon het duidelijk ter sprake komt, wordt niet zo breed uitgewerkt als in 1 Q Gen. Ap. Tenslotte vindt het verkeer tussen Methusjalach en Henoch minder geremd plaats dan in 1 Q Gen. Ap.[2]

De versie die 1 Q Gen. Ap. van het kernverhaal geeft wordt vooral getypeerd door de invoeging van het relaas van Lamech's achterdocht jegens zijn vrouw Bath Enosj (II, 1–18) tussen de leden *a*) en *b*) van het kernverhaal, waar tegenover staat, dat van een verwacht wonder tijdens het leven van de pasgeborene hier geen sprake is. Hoewel de tekst nergens geheel doorloopt tengevolge van beschadiging van de linkerkant van de kolom en er ook nog enkele lacunes zijn aan de rechterzijde, is het verhaalde toch ruimschoots duidelijk. Lamech heeft het wonderkind aanschouwd en het wonderlijke aan dit kind wekt bij hem de achterdocht, dat zijn vrouw, ,,Dochter van Enosj'' of ,,Dochter des Mensen'', een van die dochters des mensen – *b^e^noth ha'adam* – is, tot wie zonen Gods zijn ingegaan (Gen. 6:2, 4). Hij bezweert haar hem op dit punt de waarheid te vertellen, waardoor de vrouw nogal geënerveerd schijnt te raken. Zij doet een beroep op haar bekoorlijkheid en zweert mogelijk – de zin van regel 10 is niet geheel duidelijk – bij haar huwelijksplicht en het feit dat zij leeft. Lamech schijnt dan woedend te worden, waarna de vrouw zich matigt, opnieuw een beroep doet op haar bekoorlijkheid en dan bezweert, dat het kind van Lamech en niet van een engel of van een ander mens dan Lamech is. Na dit gebeuren snelt Lamech naar Methusjalach om via deze te weten te komen, wat er nu precies aan de hand is. Het kan hierbij zijn, dat Lamech Bath Enosj ondanks haar eed toch niet gelooft, het is ook mogelijk, dat hij haar wel gelooft, maar dat juist daardoor de situatie des te meer onverklaarbaar voor hem is. Van een verwacht wonder [3] is hier geen sprake en ook in de door lacunes ontbrekende tekstgedeelten is daarvoor geen ruimte. In het Henochboek is het motief voor Lamech om opheldering te zoeken: de onverklaarbare geboorte van een wonderkind, dat een wonder doet verwachten en twijfel aan zijn vaderschap oproept; in 1 Q Gen. Ap. is het de twijfel over zijn vaderschap en daarmee verbonden en breed uitgewerkte twijfel aan de trouw van Bath Enosj.

---

[1] Zie beneden op deze pagina.

[2] Van angst voor toorn van de kant van Henoch (1 Q Gen. Ap. II, 25) blijkt in Aeth. Hen. 106:8 niets.

[3] Aeth. Hen. 106:6.

De vraag is thans, hoe men het duidelijk aanwijsbare verschil, dat er is tussen deze beide versies van het „kernverhaal", zou kunnen verklaren?

Zoals bekend mag worden verondersteld wordt door zeer velen aangenomen, dat de gemeenschap, die te Chirbet Qumran gewoond heeft tussen ca. 130 v.Chr. en 68 na Chr., met een onderbreking tijdens de periode van 31 v.Chr. tot ongeveer het begin onzer jaartelling [1], een esseense gemeenschap is geweest, en dat de Qumrandocumenten esseense geschriften [2] zijn. Het komt mij voor, dat deze

---

[1] De bewoningsgeschiedenis van Chirbet Qumran valt, voor zover men thans overzien kan, in de volgende perioden uiteen:
Israëlietische periode: 8ste–7de eeuw v. Chr.
Esseense periode:
Ia. Stichting onder Johannes Hyrcanus (135–104 v. Chr.)
Ib. Ontwikkeling onder Alexander Janneus (103–76 v. Chr.)
Aardbeving in 31 v. Chr.
Nederzetting verlaten.
II. Herstel onder Herodes Archelaus (4 v. Chr.–6 na Chr.)
Verwoesting in 68 na Chr.
III. Romeinse bezetting tot einde 1ste eeuw.
Nederzetting verlaten.
Gebruik van de ruïne tijdens de tweede joodse opstand (132–135 na Chr.).

De opstelling van dit bewoningsschema berust voor een niet gering deel op tijdens de opgravingen in de verschillende lagen der ruïne gevonden keramiek en munten. Men zie: *Revue Biblique* LXIII, 1956, pp. 533–577, R. de Vaux O.P., *Fouilles de Khirbeth Qumran*, met name pp. 565–569. De opgravingen van het enkele kilometers zuidelijker gelegen, bij de nederzetting van Chirbet Qumran behorende ᶜAïn Feshka geven een overeenkomstig beeld. Aanwezig zijn daar bovenaangeduide perioden: Ib, II, III, 2de opstand, terwijl daar voorts nog een spoor van byzantijnse bewoning is gevonden. Zie: *Revue Biblique* LXVI, 1959, pp. 225–255, R. de Vaux O.P., *Fouilles de Feshka*.

[2] De discussie over de vraag, of men de Qumrandocumenten bij een bekende joodse secte kan onderbrengen, loopt sinds het begin der ontdekkingen. Verscheidene onderzoekers meenden terstond reeds het in de richting van de Essenen te moeten zoeken, hoewel dit inzicht voortdurend bestrijding ondervond. Zo bleken G. R. Driver en C. Roth van mening, dat men bij de Qumransectariërs met Zeloten te doen zou hebben, C. Rabin koos voor Farizeërs, R. North voor Sadduceërs, J. L. Teicher voor Ebionieten. Anderen, als S. Zeitlin en H. del Medico hadden aan een dergelijke keuze niet eens behoefte uit hoofde van hun scepticisme t.a.v. de ouderdom der documenten. Ook P. Kahle en wijlen R. Dussaud hebben zich afgevraagd, of een datering voor het jaar 70 onzer jaartelling wel juist is. In een gedetailleerd artikel in de *Revue Biblique*, LXVI, 1959, pp. 87–110, getiteld „*Les Manuscrits de Qumran et l'Archéologie*", is pater De Vaux op enkele naar voren gebrachte bezwaren tegen de mening, dat de Qumransectariërs Essenen geweest zouden zijn, ingegaan. In dezelfde jaargang van de *RB.*, pp. 118–121, bestreed pater Pierre Benoit het standpunt van Rabin. Hun conclusie is, n.m.m. terecht, dat men bij de Qumransectariërs met Essenen te doen heeft. Dupont-Sommer, een der eersten, die de Essenen-these voor Qumran propageerde, gaf een uitvoerige uiteenzetting van zijn standpunt in zijn boek „*Die essenischen Schriften vom Toten Meer*", Tübingen 1960, pp. 24–74 en pp. 423–444. Dat er bezwaren tegen de stelling, dat de Qumransecte een Essenengemeenschap geweest is, kunnen worden ingebracht, ligt voor de hand. Het zijn uiteraard juist deze bezwaren, die de tegenstanders van deze stelling aangrijpen. Doch deze bezwaren schijnen mij toch niet van zo groot gewicht te zijn, dat ze ook maar enigszins voldoende zouden zijn voor een tegenbewijs. Millar Burrows, die in 1956 de Essenenthese niet geheel accepteren wilde, schreef toen: „If several related sects are

veronderstelling juist is, en vanuit deze veronderstelling is, naar het mij wil voorkomen, de versie van de Lamechgeschiedenis in 1 Q Gen. Ap. verklaarbaar.

Tot de merkwaardigheden van de secte der Essenen behoorde hun bijzondere houding ten opzichte van het huwelijk. De auteurs, die mededelingen omtrent de Essenen doen, zijn hieromtrent echter niet gelijkluidend. Philo is van mening, dat men in de kring der Essenen het huwelijk uitgebannen had onder het voorschrift, volkomen onthouding te beoefenen. Als argumentatie voert hij hierbij aan, dat de Essenen met scherpe blik gezien hadden, wat de bedreiging vormt voor de band van het gemeenschapsleven: nl. het huwelijk.[1] Dit moet al wel reeds inhouden, dat naar de mening der Essenen – en ook van Philo – de vrouw een verstorend element in een gemeenschap vormt. Ook Plinius de Oudere deelt mede, dat de Essenen leefden zonder welke gemeenschap met het vrouwelijk geslacht dan ook.[2] Anders is evenwel het bericht van Josefus. In zijn uitvoerige mededeling over de Essenen in zijn werk over de Joodse Oorlog stelt hij, dat de Essenen over het huwelijk gering denken, doch dat dit niet betekent, dat zij daarmee het huwelijk en het verwekken van nageslacht geheel ter zijde stellen, doch *dat zij zich slechts veilig willen stellen voor de uitspattingen der vrouwen, omdat zij geloven, dat geen*

---

included under the term Essene, the covenanters may be called Essenes; if by Essene we mean a particular sect, which we assume to be accurately described by the ancient writers, then the covenanters were not Essenes. For the present, it seems to me the best not to speak of the Qumran sect as Essenes, but rather to say that the Essenes and the covenanters, with other groups of which we know little or nothing, represented the same general type. It is more important to define the extent of agreement and difference than it is to accept or reject a particular name" (Millar Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, London 1956, p. 294). Hoewel deze auteur de bezwaren, die aangevoerd kunnen worden tegen identificatie van de Qumransecte met de Essenen duidelijk laat wegen, kan hij er toch niet aan ontkomen over verwantschap tussen beiden te moeten spreken. Bij deze duidelijke verwantschap, waartoe men moet besluiten op grond van vergelijking van de Qumranliteratuur met de antieke berichten over de Essenen, dient men dan het feit te voegen, dat de archeologische gegevens, die Chirbet Qumran, de klaarblijkelijke bakermat van de documenten, en ᶜAïn Feshka hebben opgeleverd, niet in tegenspraak schijnen te zijn met genoemde antieke berichten over de Essenen. Men dient verder rekening te houden met het feit, dat Philo en Josefus ook niet geheel eenstemmig over de Essenen spreken en terecht merkt Dupont-Sommer op, dat men in de berichten van Philo en Josefus met samenvattingen te doen heeft, die juist door dit samenvattende karakter nauwelijks tot in ieder detail nauwkeurig kunnen zijn (*Die ess. Schriften usw.* p. 73). Men zou dit argument ook aldus kunnen formuleren: mochten later andere vondsten doen blijken, dat de Essenen-these voor Qumran een vergissing is, dan mag men nog nauwelijks verwachten, dat die documenten niets zullen opleveren, dat toch niet weer tot het plaatsen van vraagtekens bij de dan nieuw te ontwerpen hypothese aanleiding zou geven.

[1] Philo, *Apologie*, par. 14; in Eusebius, *Praeparatio Evangelica*. In zijn bericht over de Essenen in „*Quod omnis probus liber sit*" maakt Philo geen gewag van het standpunt der Essenen t.o.v. het huwelijk.

[2] C. Plinius Secundus, *Hist. Nat.* V, 17, 4.

enkele vrouw aan één echtgenoot trouw blijft.[1] Volgens Josefus, die de beweging van de Essenen volgens zijn eigen zeggen voor een niet-Esseen goed gekend moet hebben[2], vinden we in de essenengemeenschap van twee duizend jaar geleden een adagium, precies tegengesteld aan het moderne freudiaanse dat de man in aanleg polygaam zou zijn: iedere vrouw is een *meretrix*. Op de keper beschouwd ontlopen Philo's en Josefus mededelingen elkaar niet zo heel veel. Philo spreekt over de onderwerpelijke kwestie enigszins generaliserend, Josefus meer gedifferentiëerd.[3] Hierbij komt dan nog, dat Josefus verder nog weet mede te delen, dat sommigen der Essenen gevonden hebben, dat men op deze wijze als het ware het kind met het badwater wegwierp, en dat dezen daarom het huwelijk wel toelaatbaar achtten, mits het doel zuiver en alleen was: het verwekken van nageslacht; terwijl alle verlangen naar sexuele lust buitengesloten diende te worden. Deze Essenen stonden dan ook tijdens een zwangerschap geen echtelijke gemeenschap toe, terwijl in deze kringen de jonge meisjes eerst huwen mochten, nadat zij door driemaal achter elkaar herhaalde ongesteldheid hadden bewezen rijp te zijn voor het doel van het huwelijk: ouderschap.[4]

---

[1] Josefus, *Bellum II*, 8, 2.

[2] Josefus, *Vita* 2: tussen zijn 16de en 19de jaar maakte Josefus kennis met de secten der Farizeërs, der Sadduceërs en der Essenen. Hij koos op negentienjarige leeftijd voor de eerste groepering. Dat Josefus echter met alle details der esseense secte nauwkeurig op de hoogte was, mag men betwijfelen op grond van zijn eigen mededeling aan het slot van *Bellum II*, 8, 7: bij de intrede in de secte zwoer men o.m., dat men bepaalde dingen niet zou publiceren (de leerstellingen, namen van boeken en namen van engelen). Dat men bij een contact ter kennismaking iemand reeds in alle geheimen zou hebben ingewijd, kan men nauwelijks aannemen.

[3] Bij Josefus komt nog een soortgelijk generaliserend bericht over de Essenen als bij Philo voor: Ant. XVIII, 1, 5. Hier wordt gezegd, dat de Essenen evenmin huwen als slaven houden, omdat ze het laatste als onrecht en het eerste als de bron van alle twist beschouwen.

[4] Josefus, *Bellum*, II, 8, 13.

Bij dit bericht past het feit, dat men bij het onderzoek van de graven te Chirbet Qumran graven van vrouwen en kinderen ontdekt heeft. Men kan daar vier grafterreinen onderscheiden: (a) een grote begraafplaats met ca. 1100 graven; (b) een oostelijk van (a) gelegen verlengstuk van (a); (c) een terrein enkele minuten ten noorden van Chirbet Qumran gelegen; (d) een terrein ten zuiden van de Wadi Qumran. Te samen bevatten deze complexen ca. 1200 graven. Hiervan zijn er 43 geopend met de volgende resultaten:

op (a) geopend 31 graven, bevinding: 30 mannengraven, 1 vrouwengraf, met bijzondere ligging van het graf;

op (b) geopend 6 graven, bevinding: 4 vrouwengraven, 1 kindergraf, 1 graf waarbij men niet kon vaststellen of het voor een man, vrouw of kind had gediend;

op (c) geopend 2 graven, bevinding: 1 mannengraf, 1 vrouwengraf;

op (d) geopend 4 graven, bevinding: 1 vrouwengraf, 3 kindergraven.

De graven op (a) zijn alle noord-zuid georiënteerd, de dode werd bijgezet met het hoofd naar het zuiden, en dus met het gelaat zo, dat het noorden „gezien" kon worden. J. T. Milik verklaart dit laatste met een hypothese op grond van het Henochboek, nl. dat men geloofde, dat het Paradijs in het noorden lag. Bij de opstanding zou men zo dus

In het raam van dit esseense oordeel over de vrouw kan de versie van het Lamech-verhaal in 1 Q Gen. Ap. bijzonder goed haar plaats vinden. Men modelleert, uiteraard, bij het navertellen Lamech naar esseense principes. Wat is nu het geval? Lamech wordt vader van een wonderkind. Met dit wonderkind heeft God zijn bedoeling en daarom juist wordt het kind ook als wonderkind geboren. Lamech onderkent dit niet, door openbaring van Henoch's kant zal hij dat eerst gaan verstaan. Volgens esseens principe gaat Lamech er bij dit vreemde kind dus a priori van uit, dat zijn vrouw ontrouw geweest moet zijn, en dat de vorm van ontrouw die is geweest, waaruit meer wonderlijke verschijnselen op aarde afkomstig heetten te zijn: zij zou gemeenschap hebben gehad met een hemelwezen.[1]

Indien deze benadering van 1 Q Gen. Ap. juist is, dan is daarmee in de eerste plaats tevens gesteld, dat het boven geciteerde oordeel van Manfred R. Lehmann, dat nl. 1 Q Gen. Ap. geen aanwijzingen zou opleveren, dat dit werk verwant zou zijn met de bijzondere aard van de Qumran-gemeenschap [2], weinig houdbaar schijnt. Het breed uitgewerkte verhaal van Lamech's achterdocht schijnt veeleer juist uit die bijzondere aard van de Qumransectariërs geboren te zijn, aangenomen daarbij, dat zij Essenen waren, waar echter veel voor pleit. Ook Maier's wat voorzichtiger oordeel schijnt dan te moeten vallen, terwijl Dupont-Sommer hier juist gezien heeft: 1 Q Gen. Ap. is een *esseense* midrasj.

Wat, ten slotte, de verhouding tussen 1 Q Gen. Ap., Kolom II en Aeth. Henoch 106:1–107:3 betreft: de vraag, die hier ligt is op grond van de gegevens, die de beide versies zelf verschaffen, moeilijk voor beantwoording vatbaar. Stelt men, dat de auteur van het He-

---

terstond het Paradijs kunnen aanschouwen (*Revue Biblique*, LXV, 1958, p. 77 noot). De graven op (b), (c) en (d), waarvan de geopende dus op een na vrouwen en kindergraven bleken te zijn, tonen geen systeem van oriëntatie. Wanneer men aanneemt dat deze grafterreinen inderdaad de begraafplaatsen van de secte zijn geweest, dan blijkt, voor zover thans gegevens voorhanden zijn, dat er dus in de gemeenschap een op het totaal klein aantal gehuwden geleefd moet hebben, en dat de vrouwen daar tot in het graf als verreweg de minderen van de man behandeld werden. Voor gegevens omtrent de begraafplaats zie men: *Rev. Bibl.* LX, 1953, pp. 102, 103; LXIII, 1956, pp. 569–572; LXVI, 1959, p. 103, 104.

[1] Niet onmogelijk wordt ook de vrouw, Bath Enosj, naar esseens model getekend: tot twee maal toe doet zij een beroep op haar bekoorlijkheid (regel 9 en regel 14). Daarin zou zich iets kunnen afspiegelen van de volgens Josefus naar esseens oordeel bij de vrouw in het algemeen aanwezige trek naar zinnelijkheid, die welhaast onvermijdelijk tot aberraties moest voeren (*Bellum II*, 8, 2) en waaraan men bij een eventueel esseens huwelijk tot geen enkele prijs wilde toegeven, ibid. II, 8, 13.

[2] Zie boven, p. 404.

nochboek 1 Q Gen. Ap. gebruikt heeft, dan betekent dit, dat hij het uitvoerig bewerkte element van de esseense achterdocht jegens de vrouw uit het verhaal verwijderd moet hebben en dat van het verwachte wonder er in gebracht. Zou de auteur van 1 Q Gen. Ap. gebruiker van het Henochboek geweest zijn, dan staan de zaken juist omgekeerd, dan moet hij het te verwachten wonder uit het verhaal hebben verwijderd en de esseense gedachten over de vrouw er in sterker mate hebben ingebracht. Er is echter nog een derde mogelijkheid: er kan een korter verhaal hebben bestaan – ongeveer in de lijn van het boven gebruikte hypothetische „kernverhaal" –, dat naar twee zijden bewerkt is. In de ene versie heeft men dan de gang van Lamech naar zijn voorvaderen verklaard met twijfel aan zijn vaderschap en het feit, dat hij van het wonderkind verwachtte, dat het door God geschonken was in verband met komende, ernstige gebeurtenissen; in de andere versie heeft men Lamech's gang naar zijn vaderen uitgelegd door het feit, dat hij in een situatie geraakt was, waarmee hij geen weg meer wist: een wonderkind en mogelijke, maar door haar ontkende, ontrouw van zijn vrouw. Welke van deze drie mogelijkheden men dient te kiezen, valt moeilijk te beslissen. Het meest onwaarschijnlijk komt me voor, dat de Henoch-auteur 1 Q Gen. Ap. gebruikt zou hebben. Het grote bezwaar hiertegen is niet, dat hij de voor hem liggende traditie besnoeid zou hebben op een typisch esseens punt, maar wel dit, dat zich dan het merkwaardige geval voordoet, dat de auteur van het Jubileeënboek, die naar het oordeel van de voorstanders van de theorie dat 1 Q Gen. Ap. een bron voor andere geschriften is geweest, ook het Apocryphon gebruikt moet hebben, eveneens zeer besnoeiend te werk zou zijn gegaan. Waarschijnlijk zullen de verhoudingen wel enigszins meer gecompliceerd zijn. En daarbij is dan nog wel het meest ongecompliceerde, dat een eenvoudig verhaal bij het oververtellen in verschillende kringen ook een verschillende ontwikkeling doormaakt en daarvan de sporen in zijn verschillende overleveringsvormen gaat meedragen.

CALVIJN EN DE AUGSBURGSE CONFESSIE [1]

DOOR

W. NIJENHUIS

's-Gravenhage

Het onderwerp, dat ons hier zal bezighouden, is van historische aard en als zodanig willen wij het behandelen. Evenmin echter als enig geschiedkundig onderwerp is het los te denken van de vragen, die ons in het heden bewegen. ,,Inhoud, aard en vorm van het geschiedverhaal zijn steeds afhankelijk van de vragen, welke de gemeenschap, die de kennis begeert, aan het verleden stelt, en van de functie, die de mededeling van die kennis in het maatschappelijk leven dier gemeenschap heeft'' [2]. Iets van wat Jan Romein als ,,de behoefte aan het precedent'' in de primitieve geschiedschrijving heeft gekenschetst [3], speelt ook nu nog een rol.

Het behoeft daarom weinig toelichting, waarom de houding van Calvijn t.a.v. de Augsburgse Confessie onze belangstelling trekt. In het kader van het tegenwoordige oecumenische gesprek neemt dat tussen de lutherse en gereformeerde kerken een belangrijke plaats in.[4] De opvatting wint veld, dat het verschil tussen beide confessies te herleiden is tot een theologisch schoolverschil, dat geen kerkscheidende betekenis behoeft te hebben.[5] De vraag, die wij nu aan het verleden stellen, is, of dit inzicht in het licht van de eerste vier decennia der reformatiegeschiedenis kan standhouden.

De belijdenis, waarover wij hier spreken, was en is de fundamentele confessie van het lutheranisme. Echter niet als lutherse, doch als katholieke belijdenis was zij bedoeld door Melanchthon en door hen, die haar in 1530 op de rijksdag te Augsburg presenteerden. De belijders der Confessio Augustana hebben zich niet als een nieuwe ordo, een lutherse kerk naast en tegenover de roomse, later ook

---

[1] College, gegeven op 4 febr. 1961 ter gelegenheid van de viering van de 386-ste dies natalis der Leidse universiteit.

[2] J. Huizinga, *Verzamelde werken*, Dl. VII, Haarlem 1950, blz. 173.

[3] Jan Romein, *In de hof der historie*, Amsterdam 1951, blz. 68.

[4] Een goed overzicht van het gesprek, voor zover het de avondmaalsgemeenschap betreft, biedt W. J. Kooiman, *Het gesprek over avondmaalsgemeenschap tussen lutherse en calvinistische kerken* in *Hervormd-luthers gesprek over het avondmaal* door C. W. Mönnich en G. C. van Niftrik, Nijkerk 1958, blz. 212–231.

[5] *Hervormd-luthers gesprek*, blz. 26 vlg.; R. Koch, *Erbe und Auftrag. Das Abendmahlsgespräch in der Theologie des 20. Jahrhunderts*, München 1957, S. 11, 151–158.

naast en tegenover de calvinistische kerk, beschouwd.[1] Het was hun er integendeel om te doen, in gemeenschap met de Una Sancta Catholica getuigenis af te leggen van hun gehoorzaamheid aan de Heilige Schrift. De kerk van Christus, zoals zij haar verstonden en die zij pretendeerden te vertegenwoordigen, was de ene evangelische katholieke kerk. Dat er, zoals in het latere spraakgebruik, tussen de begrippen „evangelisch" en „katholiek" een tegenstelling zou kunnen bestaan, was voor hen ondenkbaar.[2] Men verweerde zich tegen de, het eerst door tegenstanders gebruikte, benaming lutherse kerk. „Wij behoren allen katholiek te zijn," aldus Melanchthon.[3] Gezien deze pretentie, spreekt het welhaast vanzelf, dat de invloed en het gezag der Augsburgse Confessie niet beperkt bleven tot het gedeelte van ons continent, dat in de strikte zin van het woord luthers was. „Sie war das grundlegende kirchliche Bekenntnis des jungen lutherischen Protestantismus und ist es geblieben. Sie war und ist eine der Brücken, die zur reformierten Schwesterkirche (nicht nur in Deutschland) aber auch zur Brüderunität, zur Kirche von England und über den Ozean in die neue Welt hinüberführt".[4]

Inmiddels mag niet vergeten worden, dat de Augsburgse Confessie naar haar inhoud wel een kerkelijke belijdenis, naar haar ontstaansgeschiedenis echter een staatsrechtelijk document was. Zij was ondertekend door en aan de keizer overhandigd namens een aantal wereldlijke vorsten. Als staatsrechtelijk stuk gold zij de facto reeds lang voordat zij in 1555 bij de godsdienstvrede van Augsburg als zodanig de jure erkend werd. Werner Elert heeft gemeend, een samenhang te kunnen aanwijzen met het edict van Theodosius de Grote van 380, waarvan men juist in het begin van de zestiende eeuw geloofde, dat het nog gold. Dit edict bond het nomen catholicorum aan de doctrina evangelica, inhoudelijk beschreven als de in Nicea vastgestelde triniteitsleer.[5] Elert baseerde zijn opvatting op het feit,

---

[1] E. Wolf, *Die Einheit der Kirche im Zeugnis der Reformation* in *Peregrinatio*, München 1954, S. 149 ff.

[2] E. Kinder, *Evangelische Katholizität* in *Kerygma und Dogma*, 6. Jrg. (1960), S. 69–85. Alhier meer literatuur.

[3] „Aliud est dici Catholicum, aliud revera esse Catholicum. Ille vere nominatur Catholicus qui amplectitur doctrinam, quae est Ecclesiae vere Catholicae, id est, quae habet testimonium omni tempore, omnibus aetatibus, quod sic sentiat ut Prophetae et Apostoli docuerunt. Item qui non tolerat factiones et haereses, vel haereticorum coetus. Omnes debemus esse Catholici, id est, amplecti hoc verbum, quod tenet Ecclesia recte sentiens, aliena a sectis, seu non implicita sectis pugnantibus cum illo verbo". *CR*, XXIV, c. 399.

[4] Rud. Hermann, *Zur theologischen Würdigung der Augustana* in *Luther-Jahrbuch 1930*, München, S. 162.

[5] Tekst bij C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums*, Tübingen 1934, S. 56.

dat de Augsburgse Confessie, in opmerkelijk onderscheid van haar Frankische voorlopers en van de Belijdenis van Kopenhagen van 1530, niet met de schriftleer doch met het trinitarisch dogma begint en daarbij uitdrukkelijk verwijst naar het Nicenum, dat de inhoud van Theodosius' edict uitmaakte. Zij houdt dus in haar eerste artikel aan de keizer de norm voor, waaraan hij de gepretendeerde overeenstemming met de ecclesia catholica kan vaststellen.[1] Hoe het ook zij, men zal rekening hebben te houden met het feit, dat door Bruno Gebhart aldus is geformuleerd: „Die Confessio Augustana versteht man nicht recht, wenn man in ihr nur das bleibende Dokument evangelischer Glaubenslehre sieht, wozu sie erst nachträglich geworden ist. Ihrer Entstehung nach war sie ein vom Kaiser gefordertes Schriftstück der Tagespolitik mit ganz praktischen Ansichten".[2] Bovendien kreeg de confessie aldra na de rijksdag te Augsburg een belangrijke functie voor intern-protestants gebruik, nl. als theologische grondslag van de politieke en militaire alliantie der protestantse vorsten, het in 1531 gesloten Schmalkaldisch Verbond. De geschiedenis van de evangelische belijdenisvorming in Duitsland is niet te verklaren zonder deze politieke factoren er bij te betrekken.[3]

Als katholieke belijdenis betekende de Augsburgse Confessie niet alleen de publieke verwerping van wat gezien werd als valse leer en menselijke inzetting in de kerk van Rome, doch ook van het spiritualistisch sectarisme, door de staat trouwens niet minder dan door evangelischen gevreesd. Mede om een dam op te werpen tegen het in de dertiger jaren om zich heengrijpende anabaptisme [4], werd door Wittenberg bij de aanstelling van predikanten en bij promoties in de theologische faculteit ondertekening van de C.A. geëist. In navolging van Saksen besloot men in een aantal Duitse steden, niemand op de kansel toe te laten, die niet trouw beloofde aan de gezonde leer, vervat in C.A. en Apologie.[5]

Dat het gevaar van een luthers confessionalisme, in strijd met de

---

[1] W. Elert, *Die Augustana und der Gedanke der christlichen Solidarität*, Erlangen 1931, S. 6, 15.

[2] B. Gebhardt, *Handbuch der deutschen Geschichte*, Bd. II, Stuttgart 1955, S. 83.

[3] H. von Schubert, *Bündnis und Bekenntnis 1529/30*, Leipzig 1908; Ders., *Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529/1530 (1524/34)*, Gotha 1910; Ders., *Die Anfänge der evangelischen Bekenntnisbildung bis 1529/30*, Leipzig 1928.

[4] Een heldere beschouwing over het verschil tussen reformatie en anabaptisme geeft H. J. Hillerbrand, *Anabaptism and the Reformation: Another Look* in *Church History*, Vol. XXIX (1960), p. 404–423, die tot de conclusie komt: „the Anabaptist position is closer to Catholicism than to the Reformation".

[5] L. von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Phaidon Ausg. Wien, S. 746.

katholieke pretentie en tendentie der C.A., niet denkbeeldig was, is helaas in de tweede helft der zestiende eeuw duidelijk gebleken. Een bedroevend aspect van de reformatiegeschiedenis is het feit, dat niet alleen de anabaptisten, doch ook de Zwitserse theologen onder het anathema van de aanhangers de Augsburgse Confessie vielen. Volgens Werner Elert waren de leerverschillen tussen Luther en de aanhangers der C.A. enerzijds en de Zwitsers anderzijds van dien aard, dat kerkelijke gemeenschap onmogelijk was. Met kennelijke instemming citeerde Elert dan ook het volgende woord van Luther uit 1535: „Wer seinen seelsorger öffentlich weis, das er Zwinglisch leret, den sol er meiden und ehe sein lebelang des Sacraments emperen, ehe ers von jm empfahen solt, ja auch ehe drüber sterben und alles leiden".[1] Nog treffender staal ware te vinden in deze woorden, die Luther een maand voor zijn dood neerschreef: „Mij, de ongelukkigste aller mensen, is die ene zaligspreking uit de Psalm genoeg: „Zalig de man, die niet wandelt in de raad der sacramentariërs, noch staat op de weg der zwinglianen, noch zit in het gestoelte der Zürichers".[2] De onbevangen lezer zal bemerken, dat Luther zich in deze felle uitspraken tegen Zürich, niet tegen Genève gekeerd heeft. Elert echter knoopte hieraan een felle aanval op Calvijn en het calvinisme. Het unionistisch streven der calvinisten zou slechts door kerkpolitieke motieven zijn ingegeven en hun „Irenik" zou slechts een camouflage geweest zijn voor hun anti-lutherse agitatie.[3]

Wij laten de vraag rusten, of Elerts visie houdbaar is t.a.v. het zwinglianisme – in de controverse tussen de Duitsers en Zwingli en zijn opvolger Bullinger kwam de afkeer stellig van beide kanten – en wij beperken ons tot de vraag, hoe het gesteld was met Calvijns houding t.a.v. de Augsburgse Confessie. Zoals bekend, was Luthers oordeel over Calvijn niet ongunstig. De reformator in Wittenberg had voor Calvijns tractaat over het avondmaal van 1541 waardering[4] en noemde de schrijver „een goede geest", van wie men moest kunnen verdragen, dat hij vooralsnog een andere opvatting over het avondmaal had dan de Duitsers.[5] Melanchthon had grote achting

---

[1] *WA*, XXX, 3, 561.

[2] „Mihi satis est, infelicissimo omnium hominum, una ista beatitudo Psalmi: „Beatus vir, qui non abiit in consilio Sacramentariorum, nec stetit in via Cinglianorum, nec sedet in cathedra Tigurinorum"." *WA*, *D. Martin Luthers Briefwechsel*, Bd. 11, S. 264.

[3] W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, Bd. I, München, S. 245 ff.; vgl. hiermede de beoordeling van Calvijns „syncretisme" door K. Holl, *Ges. Aufsätze*, Bd. III, Tübingen 1928, S. 274 ff.

[4] A. L. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs*, VI, p. 130 s.

[5] A. L. Herminjard, *l.c.*, VI, p. 131.

voor Calvijn [1] en tot aan het eind van de veertiger jaren was ook het oordeel van Joh. Brenz, de hervormer van Württemberg, over de Geneefse reformator nog zeer gunstig.[2] Van een kerkscheidende controverse tussen de aanhangers der C.A. en Calvijn was toen zeker nog geen sprake.

Wat Calvijn betreft, diens uitspraken over de Augsburgse Confessie dateren grotendeels uit de jaren 1550–1560, uit de tijd dus, waarin de avondmaalsstrijd met de grootste felheid woedde. In deze strijd argumenteerde de Hamburgse predikant Joachim Westphal tegen de Zwitsers met de C.A. Calvijn trachtte aan te tonen, dat het onmogelijk was, deze belijdenis te gebruiken als wapen in de strijd tegen de Consensus Tigurinus, de in 1549 tussen de kerken van Zürich en Genève gesloten avondmaalsovereenkomst, omdat deze twee naar zijn vaste overtuiging geen tegenstelling vormden.

In zijn eerste verdediging van de overeenkomst van Zürich schrijft Calvijn: ,,De lezers zullen in onze consensus alles vinden, wat de belijdenis, die te Regensburg is uitgegeven en die zij de Augsburgse Confessie noemen, bevat''.[3] Dat de hervormer hier de C.A. Variata bedoelt, is op te maken uit de verwijzing naar de rijksdag te Regensburg (1541), waar de belijdenis werd aangeboden in haar kort tevoren door Melanchthon gewijzigde vorm. Later heeft Calvijn met nog meer nadruk verklaard, dat er in de C.A. geen woord stond, dat in strijd was met zijn eigen leer.[4]

Van grote betekenis bleek gedurende de avondmaalsstrijd de interpretatie der belijdenis te zijn. Bij herhaling heeft Calvijn uitgesproken, dat er voor hem slechts één legitieme uitlegger der Augsburgse Confessie bestond, nl. Melanchthon.[5] Deze, niet zijn tegenstander Westphal, was de ,,idoneus iudex''. ,,Indien hij zou verklaren,'' zo schrijft Calvijn in zijn tweede verdediging van de Consensus Tigurinus, ,,dat ik ook maar in een enkel woord van zijn bedoeling afwijk, zo zou ik mij terstond gewonnen geven''.[6] In hetzelfde geschrift komt deze zin

---

[1] W. Nijenhuis, *Calvinus Oecumenicus*, 's-Gravenhage 1959, blz. 13.

[2] *CO*, XIII, c. 57 sqq., 165 seq.

[3] *CO*, IX, c. 19.

[4] *CO*, IX, c. 91: ,,De priore breviter repeto quod iam semel attigisse satis erat, in confessione, qualis Ratisbonae edita fuit, verbulum non extare doctrinae nostrae contrarium''.

CO, XVI, c. 263: ,,Nam et ita res habet et inprimis utile est cognosci, nihil esse in confessione Augustana quod non sit doctrinae nostrae consentaneum''.

Vgl. *CO*, IX, c. 148.

[5] *CO*, IX, c. 91; XVI, c. 430; XVIII, c. 130.

[6] *CO*, IX, c. 70.

voor: „Ik aanvaard altijd ernstige en verstandige leraren onder hen, die niet alleen zich rustig gedragen en zich beheersen, doch ook, al mogen zij een weinig met ons van mening verschillen, desniettegenstaande geen afschuw hebben van een broederlijke gemeenschap: en omdat wij in de hoofdzaak overeenstemmen, begunstigen en onderhouden zij graag de vrede met ons: zozeer verlangen zij naar verzoening en vriendschap tussen de kerken".[1] Deze zin is leerzaam voor ons begrip van Calvijns houding t.a.v. de Augsburgse Confessie en haar aanhangers. Het is duidelijk, wie met de „ernstige en verstandige leraren" bedoeld zijn, nl. Melanchthon en de zijnen. Met deze luthersen bestaat er volgens Calvijn een overeenstemming in de hoofdzaak, de summa, en een verschil van opvatting, dat met het bijwoord paululum wordt aangegeven.

Het paululum van het verschil is voor Calvijn gelegen in een verschil van opvatting betreffende het quomodo van Christus' tegenwoordigheid in het avondmaal. De presentia realis zelf is voor hem nooit in discussie geweest, zoals hij telkens weer aan Westphal betuigt. Het verschil was klein, doch de calvinisten hebben het nimmer ontkend of verborgen. Toen in 1557 Beza in gezelschap van Jean Budé, Farel en de Franse predikant Caspar Carmel in Duitsland om hulp voor de Franse protestanten vroegen en bij die gelegenheid rekenschap moesten afleggen van hun confessionele status, verklaarden zij, dat de C.A. geheel overeenstemde met hun eigen belijdenis, behalve in het artikel over het avondmaal. Zij legden een korte avondmaalsbelijdenis over, waarin met nadruk de reële tegenwoordigheid van Christus in het sacrament werd uitgesproken.[2] Melanchthon, Brenz en andere luthersen van hun kant verklaarden, dat „die Confession und lehr in allen articlen stimpt mit unsrer Confession, obgleich ein articel etwas dunkel gestellt ist".[3] Dit was hetzelfde bezwaar, dat door Calvijn herhaaldelijk tegen de C.A. geopperd werd. Hij meende, dat haar vaagheid wel voortdurend twist over haar uitlegging moest uitlokken en dat een aanvulling dus gewenst was.[4]

In heel Calvijns benadering van de Confessio Augustana en van de kerken, die deze belijdenis hielden, overwoog echter het besef van

---

[1] *CO*, IX, c. 58: „Semper enim graves et cordatos doctores excipio, qui illis permixti non modo placide se continent, sed utcunque paululum a nobis dissentiant, non tamen a fraterna societate abhorrent: et quia de summa inter nos convenit, pacem libenter nobiscum fovent ac colunt: adeoque reconciliatam inter ecclesias gratiam summopere cupiunt".

[2] *CO*, XVI, c. 659 sqq. [3] *CO*, XVI, c. 663. [4] *CO*, XVI, c. 676; XVIII, c. 733.

eenheid en gemeenschap. De openheid, die de Geneefse hervormer hier aan de dag legde, werd mede mogelijk gemaakt, doordat hij een onderscheid erkende in de leerstukken der kerk, nl. tussen die stukken, die wezenlijk tot het fundament harer eenheid behoorden, en andere, waarover een verscheidenheid van inzicht mogelijk was zonder dat de eenheid opgegeven behoefde te worden. Een nauwkeurige bepaling van fundamentele geloofsstukken heeft Calvijn nimmer gegeven.[1] Wel heeft hij reeds in de eerste uitgave der „Institutie" het Apostolicum een samenvatting van het katholiek geloof genoemd.[2] In de laatste uitgave noemde hij als voorbeeld van „ontwijfelbaar vaste" leerstukken: de enigheid Gods, de Christusbelijdenis en de zaligheid door Gods barmhartigheid, de reformatorische justificatie-leer dus.[3] Midden in de avondmaalsstrijd heeft Calvijn in een bewogen brief aan de predikanten van Saksen deze drie stukken eveneens als grond van eenheid en gemeenschap aangewezen, daarbij de reformatorische belijdenis aangaande het werk van Christus en de weg des heils uitvoeriger en nadrukkelijker beschrijvende als „panden van heilige saamhorigheid" en verzekerende: „over alle andere hoofdzaken wordt bij ons dezelfde leer verkondigd".[4] De verkondiging van dezelfde leer was voor Calvijn evenals voor de luthersen de voorwaarde voor alle kerkelijke gemeenschap; gehoorzaamheid aan het evangelie en katholiciteit behoorden voor hem evenzeer bijeen als voor de aanhangers der Augsburgse Confessie. Hij herkende in de belijdenis der luthersen de leer van het evangelie en hij heeft haar katholieke tendentie verstaan, gedeeld en gehonoreerd, misschien moet men zeggen: beter dan velen onder haar eigen aanhangers in de zestiende eeuw.

Dat zijn instemming met de C.A. meer betekende dan een tot niets verplichtende sympathie-betuiging, had Calvijn reeds vele jaren tevoren bewezen. Want lang voordat de hervormer de hierboven gereleveerde uitspraken over de lutherse belijdenis gedaan had, had hij deze in de praktijk van zijn kerkelijk handelen gerealiseerd. Dit was geschied tijdens zijn verblijf te Straatsburg in de jaren 1538–1541. In deze tijd had hij tal van lutheranen, helaas niet Luther zelf, in persoonlijke ontmoetingen leren kennen.

---

[1] Over de betekenis der „Fundamentalartikel" O. Weber, *Die Einheit der Kirche bei Calvin* in *Calvinstudien 1959*, herausg. v. J. Moltmann, Neukirchen 1960, S. 138–141.
[2] *CO*, I, c. 56: „quasi epitome quaedam fidei in quam consentit ecclesia catholica".
[3] *Inst.*, IV, 1, 12. [4] *CO*, IX, c. 50.

Met name de godsdienstgesprekken in Duitsland – de laatste serieuze toenaderingspogingen tussen Rome en Reformatie in de zestiende eeuw, waarvan Karel V hoopte, dat zij zouden leiden tot een herstel der godsdienstige eenheid, basis der rijkseenheid – boden Calvijn gelegenheid tot kennismaking met het lutheranisme. Nadat hij bij de bijeenkomst te Hagenau, gehouden van 25 juni tot 28 juli 1540, slechts informeel betrokken was geweest [1], werd hij naar de vergadering te Worms, die 28 oktober van hetzelfde jaar begon, officieel afgevaardigd door de raad van Straatsburg [2], zulks op voorstel van Bucer, die de jonge geleerde [3] vooral wegens zijn patristische kennis [4] gaarne als gedeputeerde der stad aangewezen zag. Ook Jac. Sturm verwachtte, dat Straatsburg met de afvaardiging van de intelligente jongeman veel eer zou inleggen.[5] Inderdaad schijnt Calvijn te Worms een goede indruk op de Duitsers te hebben gemaakt.[6] De aanhangers der Augsburgse Confessie hebben hem geheel als een hunner beschouwd. Dit blijkt uit het feit, dat hij, gekomen als afgevaardigde van de stad Straatsburg [7], tijdens de bijeenkomst verscheen als afgevaardigde van de hertog van Lüneburg.[8] In diens gebied was de reformatie in 1527 ingevoerd en de kerk onder de leiding van Urbanus Rhegius georganiseerd. De handtekening van hertog Ernst stond onder de confessie, die in 1530 te Augsburg overhandigd werd en sindsdien droeg de vorst de bijnaam „de Belijder''. Zelf dus nagenoeg een lutheraan van het eerste uur, heeft de hertog zich nadien bij de oprichting van het Schmalkaldisch Verbond zeer ingespannen om de eenheid tussen de aanhangers der C.A. enerzijds en Straatsburg en de Zuidduitse steden anderzijds te bevorderen.[9] Het was mede op zijn aandringen, dat Bucer zich naar de Coburg begaf om het later beroemd geworden gesprek met Luther te hebben [10], en ook nadien bleef hij Bucer aanmoedigen bij zijn pogingen, tussen de twee partijen een overeenkomst tot stand te

---

[1] A. L. Herminjard, *l.c.*, VI, p. 244, n. 9; D. Nauta, *Datering van een brief van Martinus Bucer* in *Ned. Arch. v. Kerkgesch.*, N.S. Dl. 43 (1960), blz. 252 vlg.

[2] *Politische Correspondenz der Stadt Strassburg im Zeitalter der Reformation*, bearb. v. Otto Winckelmann, 5 Bde, Strassburg 1882–1933, (hier verder aangeduid als PCS), III, S. 109 f.

[3] *Briefwechsel Landgraf Philipp's des Grossmütigen von Hessen mit Bucer*, herausgeg. u. erl. v. Max Lenz, 3 Bde, Leipzig 1880–1891 (hier verder aangeduid als BrPh.), I, 217: „Jo. Calvinum, ein gelerten Francossen'', aldus Bucer aan Philips, 18 okt. 1540.

[4] *PCS*, III, S. 109: „...den Calvinum, als der in vettern gelesen''.

[5] A. L. Herminjard, *l.c.*, VII, p. 26, n. 6. [6] *CR*, III, c. 1063. [7] *CR*, III, c. 1161.

[8] *CR*, III, c. 1218. Is de hier genoemde Heinrich de latere hertog Heinrich X van Braunschweig-Wolfenbüttel, zoon van hertog Ernst van Lüneburg?

[9] *PCS*, II, S. 8. [10] *PCS*, I, S. 497.

brengen.[1] Hoewel zelf een principieel belijder der C.A., stond hij zeer welwillend tegenover Straatsburg, dat met drie Zuidduitse steden te Augsburg een eigen belijdenis, de zg. Tetrapolitana, had aangeboden.[2]

De verplaatsing van Calvijn naar de delegatie van Lüneburg was het resultaat van schier eindeloze discussies, die men te Worms over procedure-kwesties gehouden had. De 11 standen, die beiderzijds aan het colloquium zouden deelnemen, mochten ieder niet meer dan drie vertegenwoordigers aanwijzen. Het gevolg was een verschuiving van grotere naar kleinere delegaties.[3] Straatsburg, dat naast zes afgevaardigden uit eigen stad [4] ook nog Simon Grynaeus uit Basel in zijn gezelschap had [5], zag zich dus genoodzaakt, enkele vertegenwoordigers bij andere delegaties onder te brengen. Zo werd Bucer toegevoegd aan de afvaardiging van Hessen en Calvijn, samen met Jean Sturm, aan die van de hertog van Lüneburg [6], terwijl een van zijn gedelegeerden, Mathis Pfarrer, geheel buiten de besprekingen gehouden werd.[7]

Al kwam het vaker voor, dat vorsten en steden vertegenwoordigers buiten hun eigen gebied zochten aan te trekken [8] en al laat Calvijns benoeming tot gedelegeerde van Lüneburg zich goed verklaren in het licht van bovengenoemde omstandigheden, opmerkelijk moet zijn optreden in naam van een Noordduits luthers vorst toch wel genoemd worden. Zij was een teken van een hechte eenheid tussen de evangelischen [9] en zij bewijst, dat van een scheiding tussen Calvijn en de aanhangers der Augsburgse Confessie geen sprake was. De hervormer had trouwens blijkens zijn correspondentie een sterk bewustzijn, door zijn deelneming aan de vergadering te Worms niet slechts een enkele kerk, doch de gehele Europese christenheid te dienen.[10]

---

[1] *PCS*, I, S. 513. [2] *PCS*, I, S. 500. [3] *CR*, IV, c. 82.

[4] Bucer, Capito, Calvijn, Jean Sturm, Jacques Sturm en Mathis Pfarrer. *PCS*, III, S. 109 ff.

[5] *PCS*, III, S. 106, 113, 116, Anm. 1, 162 f.

[6] A. L. Herminjard, *l.c.*, VII, p. 26, n. 6; *CR*, III, c. 1218; IV, c. 82.

[7] *CR*, III, c. 1219.

[8] Brenz vertegenwoordigde te Worms hertog Hendrik van Saksen. *CR*, IV, c. 82. In zijn mededeling aan de raad van Genève, volgens welke hij niet alleen in opdracht van de raad van Straatsburg doch ook van anderen naar Worms ging, zinspeelde Calvijn op zijn benoeming door Basel als haar afgevaardigde op het colloquium, dat naar de aanvankelijke bedoeling te Neurenberg gehouden zou worden. A. L. Herminjard, *l.c.*, VI, p. 334, n. 3. Vgl. ook VI, p. 38 s., n. 14–15.

[9] G. Egelhaaf, *Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert*, Bd II., Stuttgart 1892, S. 381; L. von Ranke, *a.a.O.*, S. 841 f.

[10] A. L. Herminjard, *l.c.*, VI, p. 334, 353.

Het eigenlijke gesprek te Worms duurde slechts vijf dagen, van 14 tot 18 januari 1541. Daarna werd het geschorst om op de rijksdag te Regensburg voortgezet te worden. Uitgangspunt voor de discussies tussen Melanchthon en Eck was de Augsburgse Confessie. Reeds te Hagenau hadden de roomsen getracht, de protestanten af te brengen van hun eis, deze belijdenis als basis te gebruiken [1], doch het parool van Wittenberg luidde eenvoudig: handhaving van C.A. en Apologie.[2] Ook Bucer meende voor de aanvang van de besprekingen te Worms nog: „man hat ja unsere Confession und Apologie: die mag Granvelle lesen".[3] Later zou hij anders handelen. Inderdaad hadden de evangelischen alle pogingen, hen te bewegen tot aanvaarding van een andere gespreksbasis – hetzij een opsomming van die artikelen der Augsburgse Confessie, waarover in Augsburg nog geen overeenstemming bereikt zou zijn, hetzij een aantal nieuw gevormde artikelen over de leerstukken, waarover naar protestants inzicht de controverse ging [4], resoluut geantwoord met de overhandiging van C.A. en Apologie.[5] Ook individuele afgevaardigden betuigen bij gelegenheid hun instemming met deze belijdenisgeschriften.[6] Calvijn stemde met deze houding in [7] en hij heeft zich stellig kunnen vinden in de volgende woorden uit een rapport over de bijeenkomst van de hand van de Straatsburgse jurist Heinrich Kopp: „dass die evangelischen Stände unter sich nicht gespalten, sondern in allen Artiklen der Augsburgischen Konfession einig sind".[8]

De belijdenis, die het uitgangspunt van het gesprek te Worms was, was de eerder genoemde C.A. Variata, door Melanchthon opgesteld met het oog op de colloquia.[9] In nagenoeg iedere studie, waarin Calvijns instemming met de Augsburgse Confessie ter sprake komt, wordt gesuggereerd, dat de ondertekening van het te Worms aangeboden stuk de hervormer lichter viel, dan die van de oorspronkelijke belijdenis van 1530 voor hem geweest zou zijn, omdat de Variata meer tegemoet kwam aan zijn eigen visie. Op Calvijns houding t.a.v. de oorspronkelijke C.A. komen wij nog terug. Van de Variata kan ge-

---

[1] *PCS*, III, S. 79 ff.

[2] R. Moses, *Die Religionsverhandlungen zu Hagenau und Worms 1540 und 1541*, Jena 1889, S. 14 f. [3] *BrPh.*, I, S. 154. [4] *CR*, III, c. 1178.

[5] *CR*, III, c. 1180 seq.; IV, c. 82 seq.; *PCS*, III, S. 134. [6] *CR*, III, c. 1228.

[7] Ioan. Sleidani *Commentariorum de statu Religionis & Reipublicae, Carolo V. Caesare, Libri XXVI*, Francofurti (Apud Ioan. Th. Schönwetterum) 1610, Vol. I, p. 345.

[8] *PCS*, III, S. 149.

[9] Vgl. de C. A. Invariata in *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, 2. Aufl. Göttingen 1952, S. 31–137; de C. A. Variata in *Melanchthons Werke in Auswahl*, herausgeg. v. R. Stupperich, VI. Bd., 1955, S. 12–79.

zegd worden, dat zij gedeeltelijk inderdaad het gezichtspunt van Calvijn c.s. benadert. Dit geldt met name voor de avondmaalsleer. Om het desbetreffend artikel voor de Zuidduitsers en de Zwitsers acceptabel te maken, had Melanchthon een tamelijk ingrijpende wijziging aangebracht. In plaats van het „quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur" was gekomen: „quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi". De veroordeling van afwijkende opvattingen – „et improbant secus docentes" – was geschrapt.

Over de toedracht dezer verandering heeft Calvijn 14 jaar later enkele mededelingen gedaan. Het was, naar hij schreef, op voortdurend aandringen van enkele deelnemers, dat Melanchthon uit het artikel over het avondmaal een woord liet wegvallen. Bedoeld is het woord „adsint". Wie degenen geweest zijn, die op deze wijziging aangedrongen hebben, is niet moeilijk te raden. Ongetwijfeld heeft Calvijn met de andere Straatsburgers tot hen behoord. Ondanks verzet van Brenz en Amsdorf en nadat Brandenburg, dat de laatstgenoemde onder zijn gedelegeerden telde, nog een mislukte poging gedaan had, Luther tegen de Variata in te nemen, werd de wijziging met bijna algemene stemmen aanvaard. Zij betekende ongetwijfeld een verbreding van de kloof, die de ondertekenaars van Rome scheidde, en een toenadering tot de Zwitsers. De tegenpartij protesteerde dan ook tegen de verandering der oorspronkelijke belijdenis en maakte de evangelischen uit voor zwinglianen en vervalsers.[1]

Voordat men echter concludeert, dat deze verandering Calvijn de instemming met de Augsburgse Confessie vergemakkelijkte, bedenke men, dat er andere wijzigingen in het oorspronkelijke stuk, met name in de artikelen 5 en 18, aangebracht waren, weerspiegelingen van de ontwikkeling van Melanchthons denken over de wilsvrijheid, die men bezwaarlijk als meer aanvaardbaar voor Calvijn

[1] *CO*, XV, c. 305. De r.k. woordvoerder, Joh. Eck, sprak bij herhaling zijn misnoegen uit over het feit, dat niet de onveranderde belijdenis van Augsburg was overhandigd. Hij meende bij de behandeling van art. 2 (over de erfzonde), dat met het blote oog zichtbaar was, „dat de nu aangeboden exemplaren niet slechts in de woorden doch ook in de zaak zelf verschilden van de Augsburgse Confessie". *CR*, IV, c. 34, 43. Melanchthon verdedigde de wijzigingen als verduidelijkingen met het oog op deze gedachtewisseling, die nog niet voorzien was, toen tien jaar geleden de oorspronkelijke belijdenis overhandigd was, *CR*, IV, c. 39. Alweer verhelderend voor ons inzicht in het zwaartepunt der controverse is het feit, dat Eck zich bereid verklaarde, hierbij op dit ogenblik niet langer stil te staan, doch zich het recht voor te behouden, er later bij de behandeling van art. 10 (over het avondmaal) op terug te komen. Ook uit zijn gedragslijn blijkt, dat de vragen betreffende ecclesiologie en sacramentsleer tussen Rome en Reformatie het eigenlijke struikelblok vormden. In Regensburg zou dat nog helderder aan de dag treden.

kan beschouwen.[1] Dat Calvijn zich hierover nimmer heeft uitgelaten, bewijst, dat niet alleen in de controverse tussen Rome en Reformatie, doch ook in de verhoudingen tussen de reformatoren onderling, het accent meer op ecclesiologie en sacramentsleer dan op andere leerstukken lag.

Voor het colloquium op de rijksdag te Regensburg gold niet de Augsburgse Confessie als grondslag, doch het z.g. Regensburger Boek, een stuk, dat het resultaat was van geheime beraadslagingen tussen Gropper, domheer te Keulen, en Veltwyck, secretaris van de keizer, enerzijds en Bucer en Capito anderzijds.[2] Hoewel Luther afwijzend stond tegenover dit geschrift [3] en Melanchthon het eveneens verwierp [4], van evangelische zijde ook thans de wens naar behandeling der C.A. uitgesproken werd [5] en de keurvorst van Saksen zelfs uitdrukkelijk mededeelde, op geen andere grondslag te willen onderhandelen [6], is men toch uit beleefdheid tegenover de keizer begonnen, het Regensburger Boek als uitgangspunt der besprekingen te aanvaarden.[7]

Dit neemt niet weg, dat de C.A. aan het begin van de rijksdag formeel is overhandigd.[8] Zij, niet het Regensburger Boek, was toch het legitimatiebewijs der protestantse standen tegenover de keizer. Juist tijdens de colloquia functioneerde de confessie niet slechts als kerkelijke belijdenis doch ook als staatsrechtelijk document. Als zodanig zal Calvijn het stuk, naar wij aannemen zowel te Worms als te Regensburg [9], formeel ondertekend hebben. Een exemplaar der confessie met de handtekening van de hervormer is tot nu toe niet gevonden. Als bewijs, dat de handeling heeft plaatsgevonden, wordt veelal de bekende zin uit Calvijns brief van 25 maart 1557 aan Martin Schalling aangevoerd: ,,ik verwerp echter de Augsburgse Confessie toch niet, die ik lang geleden vrijwillig en met genoegen

---

[1] Over de portee dezer veranderingen P. Tschackert, *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre*, Göttingen 1910, S. 290 ff.

[2] *CR*. IV, c. 190–238; Franse vertaling van Calvijn, *CO*, V, c. 509–562. Over de voorbereiding van het Regensburger Boek en over het gesprek over de justificatie te Regensburg R. Stupperich, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, Leipzig 1936, S. 75–94, 105–124; H. Eells, *The origin of the Regensburg Book* in *The Princeton Theological Review*, Vol. 26 (1928), p. 355–372.

[3] *CR*, IV, c. 96. [4] *CR*, IV, c. 290, 378, 578 seq.

[5] *CR*, IV, c. 332, 581. [6] *CR*, IV, c. 125. [7] *CR*, IV, c. 332.

[8] E. Stähelin, *Johannes Calvin. Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld 1863, S. 232.

[9] Hier een alternatief te stellen, lijkt ons overbodig. Vgl. *Ned. Theol. Tijdschr.*, jaarg. 15 (1960/1961), blz. 41, n. 2.

ondertekend [of: onderschreven] heb, zoals de schrijver zelf haar heeft uitgelegd".[1] Voldoende zekerheid biedt deze plaats o.i. niet. Weliswaar kan het werkwoord subscribere met ondertekenen vertaald worden. In deze betekenis is het gebruikt in Calvijns advies tot ondertekening der C.A. aan Jean Garnier te Straatsburg [2], waarop wij nog terugkomen. Een onderzoek van de eerder genoemde geschriften tegen Westphal brengt echter aan het licht, dat Calvijn hier overal, ook daar waar van de Augsburgse Confessie sprake is, het woord gebruikt in de overdrachtelijke zin van: onderschrijven, ondersteunen [3], het eens zijn met.[4] De uitdrukking „vrijwillig en met genoegen" zou op een formele ondertekening kunnen wijzen. De bijzin „zoals de schrijver zelf haar heeft uitgelegd" doelt echter o.i. niet op de veranderingen, die Melanchthon te Worms in de C.A. heeft aangebracht – deze zouden bezwaarlijk als uitlegging opgevat kunnen worden –, doch op diens mondelinge discussies met Eck. Indien het laatste juist is, ligt een overdrachtelijke betekenis van subscribere weer voor de hand. Calvijn zou in dit geval bedoeld hebben te zeggen, dat hij tijdens de godsdienstgesprekken uit volle overtuiging van zijn instemming met de C.A. en met de wijze, waarop Melanchthon haar bij die gelegenheid heeft uitgelegd en verdedigd, heeft blijk gegeven. Ook zonder deze zin als bewijsplaats te aanvaarden kunnen wij echter aannemen, dat Calvijn, die zowel als afgevaardigde van Straatsburg alsook als gedeputeerde van Lüneburg tot de aanhangers der Augsburgse Confessie gerekend werd, ter gelegenheid van de colloquia deze belijdenis ondertekend heeft.

In elk geval heeft de hervormer zich ook te Regensburg ten volle achter de luthersen gesteld. Daar hij geen Duits verstond [5], moest hij zich tijdens de besprekingen bedienen van het Latijn.[6] Zijn opvattingen betreffende het avondmaal bleken echter daardoor des

---

[1] *CO*, XVI, c. 430: „Nec vero Augustanam confessionem repudio, cui pridem volens ac libens subscripsi, sicuti eam autor ipse interpretatus est".

[2] *CO*, XV, c. 336.

[3] Als synoniem van suffragari, *CO*, XV, c. 306.

[4] Enkele voorbeelden: *CO*, IX, c. 27 naar aanleiding van de lutherse leer der manducatio impiorum: „Si promiscue idem utrisque (nl. aan de impii en aan de fideles) dari sentirent, facile subscriberem". *CO*, IX, c. 59: „...dum nobis opponit (Westphal) quotquot Augustanae confessioni subscribunt".

CO, IX, c. 148. Volgens Westphal zouden Calvijn c.s. het als overwinning voor zichzelf beschouwen, „si nobis subscribat Philippus". „Hinc eliciat, si potest, summam victoriae mihi in unius hominis subscriptione fundatam esse".

[5] W. Niesel, *Verstand Calvin Deutsch?* in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 49. Bd., N.F. 12, Gotha 1930, S. 343–346.

[6] *BrPh.*, III, S. 24: „Calvinus. Hat sein red latine gethan; ist durch den cantzler verzeichnet".

te duidelijker dezelfde te zijn als die van Melanchthon.[1] In een verslag van deze besprekingen vinden wij Calvijns naam in één adem genoemd met die van de lutheranen Brentz, Schnepf en Cruciger.[2] De hervormer ging, zij het zonder veel enthousiasme, accoord met de overeenstemming, die bereikt was betreffende erfzonde, vrije wil en justificatie, en deelde de mening, dat een consensus met de roomse partij over kerk en avondmaal onmogelijk was.[3] Wij mogen dan ook aannemen, dat Calvijn zich geheel kon vinden in wat Melanchthon ongeveer 24 juni schreef: ,,diese Händel sind auf das Aeusserste in unsrer Confession, auch in den jetzigen Artikeln gemässiget und moderirt, dass man nicht weiter weichen kann'' [4] en ,,damit gleichwohl männiglich meinen Glauben wisse, so will ich hiebei angezeigt haben, dass ich die Lehr unsrer Kirchen, die in unsre Confession und Apologia gefasset, halte, und dabei durch Gottes Gnade zu bleiben gedenke, danke auch Gott, dass er seine Kirchen wiederum erleuchtet hat, und wollte nicht gern Ursach geben, die reine Lehre wiederum zu verdunkeln''.[5] Indien Calvijn nog te Regensburg geweest was op 3 juli, zou hij ongetwijfeld ingestemd hebben met de uitvoering van de opdracht van de keurvorst van Saksen, de C.A. en de Apologie nog eens voor te lezen.[6] Hij was toen echter reeds naar Straatsburg teruggekeerd.[7]

Al wat wij tot nu toe gezegd hebben, had betrekking op Calvijns houding t.a.v. de C.A. Variata. Niet onbesproken kan echter de vraag blijven, hoe de hervormer heeft gehandeld t.a.v. de oorspronkelijke belijdenis. In dit verband dienen wij ons rekenschap te geven van zijn positie te Straatsburg en van de confessionele status dezer stad in de tijd van zijn verblijf aldaar. Zoals eerder opgemerkt, had Straatsburg in 1530, toen het door de lutherse vorsten niet werd toegelaten tot de ondertekening der Augsburgse Confessie, samen met drie Zuidduitse steden, te weten Konstanz, Memmingen en Lindau, op de rijksdag een eigen belijdenis, de z.g. Tetrapolitana, aangeboden, waarin de ceremoniën scherper werden afgewezen en het gezag der Schrift duidelijker gesteld dan in de C.A. In de avondmaalsleer ging de belijdenis der Zuidduitsers een middenweg tussen luthersen en zwinglianen. De Confessio Tetrapolitana werd de officiële leergrondslag van de Straatsburgse kerk.

---

[1] A. L. Herminjard, *l.c.*, VII, p. 112. [2] *BrPh.*, III, S. 25. [3] A. L. Herminjard, *l.c.*, VII, p. 111 ss. [4] *CR*, IV, c. 428 seq. [5] *CR*, IV, c. 430 seq. [6] *CR*, IV, c. 458 seq.
[7] A. L. Herminjard, *l.c.*, VII, p. 157, 178.

Vanaf het moment van de aanbieding echter heeft de stad getracht, het isolement, waarin zij tegen haar wil was geraakt, te doorbreken, en gestreefd naar een overeenkomst met de luthersen. Zij werd daarbij geleid door godsdienstige overtuiging en politiek inzicht beide. Men was er te Straatsburg van overtuigd, dat het leerverschil inzake het avondmaal slechts een woordenstrijd was en dat men inhoudelijk hetzelfde geloofde.[1] Gezien de dreigingen van Karel V schiep het isolement een in politiek en militair opzicht gevaarlijke situatie. Bij de voorbereiding van het Schmalkaldisch Verbond, aan de totstandkoming waarvan in 1531 Straatsburgs wijze politicus Jacques Sturm een groot aandeel had, bleek bij herhaling, dat Saksen als voorwaarde van toetreding van Straatsburg eiste: een betuiging van orthodoxie in de avondmaalsleer door ondertekening der C.A. en een garantie, dat de predikanten in de stad zich aan de leer der confessie zouden houden.[2] Tenslotte besloot Straatsburg, teneinde tot het verbond toegelaten te worden, zij het met reserves [3], tot ondertekening der Augsburgse Confessie over te gaan, met de uitdrukkelijke verklaring, dat men geen afstand van de Tetrapolitana deed.[4] De merkwaardige situatie deed zich toen voor, dat Straatsburg officieel de Confessio Tetrapolitana aanhing, tegelijkertijd echter door haar ondertekening der C.A. tot de formele aanhangers dezer belijdenis werd gerekend.

Toen op de synode van 1534 de dogmatische grondslag der Straatsburgse kerk opnieuw werd vastgesteld, was er nog steeds geen sprake van de Augsburgse Confessie, doch slechts van een ondertekening der Tetrapolitana en van de bij die gelegenheid aanvaarde 16 artikelen, die het reformatorisch geloof vooral tegenover het anabaptisme formuleerden.[5] Tot 1536 golden deze twee belijdenissen intern als kerkelijke confessies, terwijl extern, met het oog op de politieke en militaire verhoudingen de C.A., die de theologische grondslag van het Schmalkaldisch Verbond was, aangehangen werd. In genoemd jaar werd de Wittenbergse Konkordie gesloten, vrucht van Bucers ingespannen unionistische arbeid, die althans aan de conflicten tussen Luther en de Zuidduitsers een eind maakte. Van

---

[1] *PCS*, I, S. 487: „zudem das die beiden meinungen das sacrament belangen gar bi ein und nit mehr, wie wir bericht, dann ein wortzank ist, do ein jeder ein sondern verstand und sinn darus nemen wil, ...".

[2] *PCS*, I, S. 535; II, S. 16, 105 f.

[3] *PCS*, II, S. 112–115.

[4] *PCS*, II, S. 110.

[5] Fr. Wendel, *L'église de Strasbourg. Sa constitution et son organisation 1532–1535*, Paris 1942, p. 65.

toen af gold de Augsburgse Confessie ook in de kerk van Straatsburg als haar officiële belijdenis, zij het nog steeds naast de Tetrapolitana.[1]

Deze toestand trof Calvijn in Straatsburg aan, toen hij in sept. 1538 zijn arbeid onder de Franse réfugiés in deze stad aanving. Nadat in vroeger jaren anderen, onder wie Farel, er reeds in het Frans hadden gepreekt, werd een echte Franse gemeente, waarin de sacramenten werden bediend, eerst door Calvijn gesticht. Deze kleine gemeente maakte deel uit van de kerk van Straatsburg. Een eigen belijdenis heeft zij in het begin niet gehad. Zij was onderworpen aan dezelfde regels als de andere gemeenten in de stad.[2] Calvijn was een van de predikanten dezer kerk.[3] Dezen moesten na 1536 de Wittenbergse Konkordie ondertekenen.[4] Tegen dit stuk had Calvijn aanvankelijk bezwaren, niet zozeer vanwege haar inhoud als wel vanwege haar vaagheid. Tijdens zijn verblijf te Straatsburg is, mede door de nadere kennismaking met Bucer, het oordeel van de hervormer over de Konkordie positiever geworden.[5]

Dat ook de Tetrapolitana en de Augustana formeel ondertekend moesten worden, blijkt niet. Wel staat vast, dat de overheid een prediking, die in strijd met deze belijdenissen geweest zou zijn, niet zou hebben getolereerd.[6] Ook de predikant der Franse gemeente was dus verplicht, te preken volgens de officiële belijdenissen. Al heeft Calvijn de Augsburgse Confessie niet formeel behoeven te ondertekenen, hij heeft haar moeten erkennen als de officiële belijdenis van zijn gemeente. Dit was voor 1540 de C.A. Invariata. Later, toen de avondmaalsstrijd ook in Straatsburg ontbrandde, was er wel sprake van ondertekening der Augsburgse Confessie door de predikant der Franse gemeente. Toen door de raad van de predikant Jean Garnier een onvoorwaardelijke ondertekening der belijdenis gevraagd werd zonder enige nadere interpretatie [7], vroeg deze Calvijn om advies. Het antwoord van de hervormer luidde: „ik zie niet in, waarom gij aarzelt, de Augsburgse Confessie te ondertekenen''.[8]

---

[1] Fr. Wendel, *l.c.*, p. 113.
[2] J. Pannier, *Calvin à Strasbourg*, Strasbourg Paris 1925, p. 21.
[3] J. Pannier, *l.c.*, p. 19.
[4] Fr. Wendel, *l.c.*, p. 72, n. 9.
[5] W. Nijenhuis, *a.w.*, blz. 113 vlg., 144, 150.
[6] Over de overheid als „gardien de la doctrine" Fr. Wendel, *l.c.*, p. 72, 171–175.
[7] *CO*, XV, c. 336: „ut ego una cum tota hic nostra gallicana ecclesia approbem atque recipiam Augustanam confessionem, idque simpliciter absque huius aut alterius interpretatione. Iam me non adigit noster senatus ad alicuius interpretationem, sed ad ipsam confessionem simpliciter".
[8] „Augustanae Confessioni cur subscribere dubites, non video".

Uit een en ander blijkt, dat in de aanvangstijd der reformatie slechts Zürich zich direct beslist van de Augsburgse Confessie heeft afgekeerd, de Frans-Zwitserse reformatoren echter met Straatsburg en de Zuidduitsers bereid waren, haar naast hun eigen belijdenissen te aanvaarden. De verhoudingen waren in vele opzichten nog vloeiend. Zolang zij nog niet zo statisch geworden waren, dat het tot de vorming van geografisch en theologisch-confessioneel vastomgrensde lutherse en gereformeerde kerken was gekomen – een ontwikkeling die, zoals wij zagen, zich in de dertiger jaren in het lutherse Duitsland reeds begon af te tekenen –, was de voor onze huidige begrippen hoogst merkwaardige toestand mogelijk, waarin in een en hetzelfde gebied meer confessies van kracht waren. De achtergrond hiervan was eensdeels gelegen in politieke factoren, zoals te Straatsburg de wens, tot het Schmalkaldisch Verbond te worden toegelaten, anderdeels in de overtuiging, dat de onderlinge verschillen ondergeschikt waren aan de wezenlijke eenheid. Deze overtuiging leefde bij de gereformeerden sterker dan bij de luthersen. De veelheid van confessies behoefde in het begin van de reformatie nog geen teken van confessionalistische geborneerdheid te zijn, doch kon integendeel wijzen op een zekere oecumenische openheid.

Onder alle reformatorische belijdenissen had de C.A. een bijzonder gezag. Buiten het eigenlijk zwingliaanse gebied werd zij door allen als de katholiek-evangelische belijdenis verstaan. Dit geldt ook van Calvijn en zijn aanhangers. Twee belangrijke jaren heeft de hervormer geleefd en gewerkt als aanhanger van de C.A. Invariata. Als zodanig werd hij nog naar Worms afgevaardigd. Over de verandering, die de belijdenis daar inzake de avondmaalsleer onderging, heeft hij zich verheugd, al meende hij, dat zij wegens een zekere vaagheid een nadere interpretatie behoefde. Naar hij herhaaldelijk verklaarde, bevatte zij echter niets, dat in strijd was met zijn eigen leer. Wat de interpretatie betreft, verwees hij naar Melanchthon.[1]

Farel heeft de houding der calvinistische reformatie t.a.v. de C.A. juist uitgedrukt, toen hij schreef: ,,Er is slechts één controverse, nl. die over het avondmaal. Indien de Augsburgse Confessie over het avondmaal datgene behelst, wat met een verstandige uitlegging en overeenkomstig de bedoeling van de schrijver toegelaten kan wor-

---

[1] De vraag blijft, in hoeverre Calvijns overtuiging van een eenheid met Melanchthon inzake de avondmaalscontroverse op zelfbedrog berustte, zoals O. Weber, *a.a.O.*, S. 138, meent. Zeker is, dat Calvijn het gezag van Luthers opvolger in Duitsland overschat heeft.

den, wat zou ons dan verhinderen, het toe te laten en op heilige wijze samen te komen?" [1] Dit verlangen, „op heilige wijze samen te komen", is de grondtoon in de gehele calvinistische reformatie t.a.v. de Augsburgse Confessie. Hierin verschilde Calvijn zeer van Bullinger, die zich op krampachtige wijze verweerde tegenover elke avance in de richting der lutherse belijdenis.[2] Voor Calvijn daarentegen was het besef van verbondenheid met de C.A., met haar schrijver en legitieme interpreet en met haar rechte belijders zo overheersend, dat hij jarenlang gepoogd heeft, tot een colloquium en consensus met hen te komen.[3] Dat de lutheraan Hesshus in een tractaat meende te moeten waarschuwen tegen de Zwitsers, omdat zij, naar hij schreef, onder de dekmantel der C.A. Calvijns leer in Duitsland trachtten te verbreiden [4], is veelzeggend. Indien deze aantijging, die, zoals wij zagen, tot in onze eeuw herhaald is, een grond van waarheid zou bezitten, zou zij in elk geval bewijzen, dat deze mantel de calvinisten wonderwel paste. Welke functie de mededeling van onze historische kennis aangaande Calvijns houding t.a.v. de Augsburgse Confessie in onze tijd zou kunnen hebben en in hoeverre zij de behoefte aan het precedent werkelijk vervult, staat niet aan de kerkhistoricus, doch aan de kerk zelf te beoordelen.

[1] *CO*, XVII, c. 139.
[2] W. Nijenhuis, *a.w.*, blz. 101, 166 vlg., 176 vlg., 179.
[3] W. Nijenhuis, *a.w.*, blz. 174–194.
[4] W. Nijenhuis, *a.w.*, blz. 196.

DIMENSIES DER LEERTUCHT[1]

DOOR

KR. STRIJD

's-Hertogenbosch

Nu er allerwege in de Ned. Herv. Kerk over leertucht gesproken wordt kan het niet anders dan zakelijk en gezond genoemd worden, wanneer wij de vraag stellen: Wat doen wij eigenlijk als wij tucht oefenen? Wat zijn de wortels van dit speciale handelen? Tegen welke achtergrond speelt het zich af? Wat voor consequenties brengt het met zich mee? Wie zijn die ,,wij'', die leertucht oefenen? Wat bedoelen wij met ,,leer''? Is leer-tucht – omdat ,,tucht'' samenhangt met ,,trekken'' – gelijk aan ,,van leer trekken''? Of is hier, naar wezen, oorsprong en bestemming iets anders aan de orde?

De bezinning op deze vragen heeft bij mij de sensatie opgeroepen van het gaan door een groot aantal wijde ruimten. Men is de éne ruimte nog niet door of er gaat weer een andere open. In iedere ruimte domineert een bepaalde dimensie.

Wij kunnen daarom niet meer doen dan ,,dimensies'' der leertucht – en niet: *de* dimensies der leertucht – in het oog vatten. Het gaat er om dat wij weten wat wij doen wanneer wij leertucht oefenen. Deze nuchtere en zakelijke opzet zal overigens, merkwaardigerwijze, telkens ook het centrum van onze existentie raken.

Stelling I. De leertucht als functie der kerk is geïncorporeerd in het door de Kurios gequalificeerde zijn, weten en doen.

Voorop sta: de leertucht is een functie der *kerk*.

De ἐκκλησία is het door God gekozen en geroepen volk, dat bij Jezus de Messias hoort, en dat delen mag in het heil van de βασιλεία[2]. De kerk getuigt, met beslistheid en in verlegen blijdschap, dat ,,het mysterie, dat van eeuwen her verborgen is gebleven in God'' (Ef. 3:9) aan haar geopenbaard is in de gestalte van Jezus de Messias. Zij is geroepen dit ,,heilsgeheim'' in zijn ,,onnaspeurlijke rijkdom'' aan de volken te verkondigen (Ef. 3:8). De ἐκκλησία maakt zo, door

[1] Lezing, gehouden voor de Ned. Hervormde Predikantenvergadering, op dinsdag 11 april 1961, te Utrecht. De in de discussie gemaakte opmerkingen verwerkte ik in deze publicatie.

[2] H. Ridderbos, *De komst van het Koninkrijk*, Kampen 1950, 296–308: Basileia en Ekklesia.

haar hele *zijn*, aan de ἐξουσίαι in de kosmos openbaar hoe het toegaat op de wijze van de Christus – zo wordt de ,,veelkleurige wijsheid Gods'' bekend (Ef. 3:10).

De kerk *is* wat ze zijn moet dóór de Heer. De kerk *weet* wat ze zijn moet vàn de Heer. Kerk en Waarheid hangen samen. Dr. J. H. Vrielink heeft aangetoond, hoe in de ἀληθεία-opvatting van Paulus en Johannes het Grieks-noëtische is *opgenomen* in de persoonlijke gemeenschapsverhouding.[1] Ik cursiveer: ,,opgenomen''. Het noëtische element klinkt méé. Het domineert niet. Zij die de waarheid *doen* worden daarom geprezen boven hen, die Here Here zeggen.

In de opeenvolging van de woorden zijn, weten en doen wordt het ,,weten'' in evenwicht gehouden door het ,,zijn'' en het ,,doen''.

De leertucht nu is als functie der kerk geïncorporeerd in het door de Kurios gequalificeerde zijn, weten en doen. Dit ,,deel'', de leertucht, wordt dus, met behoud van z'n eigen verschijningsnuancering – de leertucht zal zich vooral op het ,,weten'' richten – door dit *geheel* bepaald, gestempeld, gericht. Het is geïncorporeerd. Het is een functie van het corpus Christi.

Vraag: is dat geheel, waarbinnen alléén leertucht mag worden geoefend, bij ons aanwezig? Wij mogen deze vraag niet dadelijk als een uiting van Donatisme verwerpen.

Stelling 2. De eschatologische dimensie van de leertucht accentueert het ,,toegesloten worden van het hemelrijk'', het ,,uit het Rijk van Christus gesloten worden'' (vgl. Heid. Kat. Zondag 31). Bij de hantering van de ,,tweede sleutel'' komen de eschata in beweging.

De leertucht als functie der kerk heeft een eschatologische dimensie. Met opzet noem ik deze het eerst. Zij reikt, naar mijn besef, het diepst. Zij opent onvermoede en duizelingwekkende verten. Hier klinken niet slechts geluiden van de kerk – hier klinkt het geluid van het Rijk.

De Heidelbergse Katechismus (1563) antwoordt op vraag 85 in Zondag 31, die aldus luidt: ,,Hoe wordt het hemelrijk toegesloten en ontsloten door de christelijke ban?'' met de woorden: ,,Alzo, als, volgens het bevel van Christus, degenen, die onder de christelijke naam onchristelijke leer of leven voeren, nadat zij, ettelijke malen broederlijk vermaand zijnde, van hunne dwalingen of hun schande-

---

[1] J. H. Vrielink, *Het waarheidsbegrip*, Nijkerk 1956, 110.

lijk leven niet willen aflaten, der gemeente, of degenen die van de gemeente daartoe verordineerd zijn, aangebracht worden, en, zo zij aan de vermaning zich niet storen, van henlieden door het verbieden der Sacramenten uit de Christelijke gemeente, en van God zelve uit het Rijk van Christus gesloten worden; en wederom als lidmaten van Christus en van zijn gemeente aangenomen, zo wanneer zij waarachtige betering beloven en bewijzen."

Hier wordt, dadelijk bij de aanvang, gesproken van „onchristelijke leer" en, even verder, over „dwalingen". De eschatologische dimensie gaat open in de constatering „en van God zelve uit het Rijk van Christus gesloten worden".

Als achtergrond van Zondag 31 moeten we de bekende teksten Matth. 16:19; 18:15–18 en Joh. 20:21–23 zien, de woorden over de sleutels van het Koninkrijk der hemelen, het binden en ontbinden. Prof. dr. Herman Ridderbos komt tot de even voorzichtige als, naar het mij voorkomt, gefundeerde conclusie, dat hier bedoeld is: „veroordelende en vrijsprekende uitspraken doen met betrekking tot de ingang in het koninkrijk der hemelen. En hieraan zal een hemelse realiteit beantwoorden..." [1]

Het is ondoenlijk hier ook maar een overzicht te geven van de Nieuwtestamentische plaatsen, waarin van tucht sprake is. De studies van Eduard Buess, Rudolf Bohren en prof. dr. F. W. Grosheide kunnen ons er enig inzicht in geven.[2] Mij zijn daarbij twee dingen opgevallen:

a. Verreweg de meeste plaatsen handelen over de levenswandel, „betrekkelijk weinig teksten over de leertucht".[3] Prof. dr. A. F. N. Lekkerkerker merkt over de leertucht in het N.T. op, „dat zij eerder verondersteld dan geboden wordt: op enkele plaatsen in de jongere gedeelten van het N.T.; dat zij verder ook ten nauwste verbonden is met de levenstucht. Voor deze levenstucht zijn er vele voorbeelden in het N.T. Eigenlijk is de leertucht in de brieven van Johannes en in de Openbaring van Johannes, in Gal. 1:9 en misschien Titus 3:10, een vorm van levenstucht".[4] Zelfs naar aanleiding van de bewering

[1] H. Ridderbos, *a.w.*, 313 (vgl. 308–320 „Fundament en volmacht").

[2] Eduard Buess, *Die kirchlichen Richtungen*, Theol. Studien 36, Zürich 1953; Rudolf Bohren, *Das Problem der Kirchenzucht im N.T.* (diss. Basel), Zürich 1952; F. W. Grosheide, *Wat leert het N.T. inzake de tucht?*, Exegetica I 3, Delft 1952.

[3] Aldus A. D. R. Polman, in De apostolische kerk, Kampen 1954, 192.

[4] A. F. N. Lekkerkerker, *Kanttekeningen bij het Hervormde Dienstboek*, 's-Gravenhage 1956, IV, 61. Grosheide, *a.w.* 54, merkt n.a.v. Gal. 1:8 en I Kor. 6:9 vlg. op: „In dergelijke Schriftgedeelten kan men geen tuchtoefening lezen" (cf. J. Behm in Kittel, Th.W. N.T., I 356 s.v. ἀνάθεμα). T.a.v. Titus 3:10 zegt hij, *a.w.* 32: „...hier zijn we, zacht gezegd, op de grens van leertucht".

van „sommigen, die zeggen, dat er geen opstanding der doden is" (I Kor. 15:12) adviseert Paulus niet, deze mensen uit de gemeente te verwijderen.[1]

b. Het moet merkwaardig heten, dat het eschatologisch-beslissende element van Matth. 16:19 zo weinig – of helemaal niet meer? – geaccentueerd wordt in de nieuwtestamentische plaatsen over de tucht. In verband hiermee zou de vraag kunnen worden gesteld of de Heidelbergse Katechismus in de lijn van het N.T. verder denkt en spreekt, wanneer zij op het eschatologische zo sterk de nadruk legt.[2]

Bij de leertucht – daarop speciaal richten wij ons hier immers – wordt dus volgens de Heidelbergse Katechismus met volmacht door „de gemeente of degenen die van de gemeente daartoe verordineerd zijn" gezegd: „gij wordt door God zelf uit het Rijk van Christus gesloten", „het hemelrijk is nu voor u toegesloten." Het gaat in de terminologie van de H.K. niet alleen maar om leringen of handelingen, maar om mènsen: „„...degenen, die..." In Zondag 31 worden de tucht over de „onchristelijke leer" en de „christelijke ban" zeer nauw met elkaar verbonden. Het oude formulier van de ban en van wederopneming der afgesnedenen (1586) spreekt van „dit verrottende en totnogtoe ongeneeslijke lid der gemeente" [3] – het, overigens op last van een meerderheid van één stem [4] geconcipieerde formulier bij de „uitsluiting uit de gemeente van Christus" in het „Dienstboek voor de Nederlandse Hervormde Kerk, in ontwerp" zegt, mèt het oude, „dat N... vreemd is aan de gemeenschap met Christus".[5]

---

[1] Aldus Otto Schmitz, *Die Grenze der Gemeinde nach dem N.T.*, in Evangelische Theologie, 14 (1954), 18.

[2] Het eschatologisch-beslissende wordt ook geaccentueerd in de uitleg van Zondag 31 door Zacharias Ursinus in „*Schatboek der Verklaringen over den Nederlandsen Catechismus*" (vert. Festus Hommius), Gorinchem 1736[3]. O.a.: „En met deze uyterlyke banninge uyt de Kerke hier op Aarden, vloeyt voord de innerlyke Ban, waar mede zulk een van Godt ook wordt uytgesloten uyt zyn hemelryk, na luydt der bedreiginge, Matth. 18:18" (II 174, cf. 168v.). „Daarom zo moet het Oordeel der Kerke niet kleyn geacht worden: want het is anders niet als een uytspraak van Gods vonnisse" (II 176, cf. 195 v.).

Daarentegen K. Barth, *K.D.* IV 3, 2, S. 987, waar hij van Matth. 16:19 zegt, dat het „in unheimlicher Erklärung und Anwendung z.B. im Heidelberger Kat. Fr. 83–85" een beslissende rol speelt. Cf. *K.D.* II, 2, 490, waar hij de „Schlüsselgewalt" met „Missionsgewalt" gelijkstelt. In zijn „*Inleiding in de Heid. Cat.*", Nijkerk (z.j.; c. 1938) worden de vragen 83–85 nergens genoemd. In „*Die christliche Lehre nach dem Heid. Kat.*", Zürich 1948, vat hij S. 106 de vragen 81–85 in 7 regels samen, zonder het eschatologische moment te noemen.

[3] Vgl. ook de terminologie van Calvijn, *Institutie*, IV, XII, 5 „dergelijke stinkende en rotte leden".

[4] Handelingen van de Vergaderingen van de Generale Synode der Ned. Herv. Kerk ten jare 1949, 's-Gravenhage 1950, 980 (men zie voor de gehele discussie 973–981).

[5] Dienstboek voor de Ned. Herv. Kerk, in ontwerp, 's-Gravenhage 1955, 133.

Leertucht, aldus de Heidelbergse Kat., heeft een eschatologische dimensie. De vraag moet worden gesteld of dit besef, ook in kerken die de H.K. geregeld gebruiken, nog wel leeft. Bij de beantwoording van deze vraag word ik als vanzelf ertoe gedreven de Gereformeerde Kerken in Nederland te noemen – met nadruk wil ik onderstrepen dat dit niet geschiedt om mij tegen deze kerken „af te zetten".[1] Wij vragen: waren de Gereformeerde Kerken in Nederland zich in 1920, bij de afzetting van ds. Netelenbos – hij stelde, zo meende men, de Geest al te veel tegenover het Woord [2] – bewust van de door de H.K. op grond van enkele N.T.-ische uitspraken zo duidelijk geaccentueerde eschatologische dimensie van de leertucht? Waren zij dit in 1926 bij het proces dr. Geelkerken, met de al dan niet zintuiglijk waarneembare paradijsbomen en de sprekende slang? Waren zij dit in 1944 bij het geval dr. Schilder, met de al dan niet onderstelde wedergeboorte bij de kinderdoop?

Leertucht is belijden in uiterste consequentie, belijden vanuit de laatste ernst. In dit opzicht hebben de leertucht en het martyrium met elkaar te maken (zie bij Stelling 4). De eschata komen bij de hantering van deze „tweede sleutel" in beweging.

Wanneer de eschatologische dimensie uit de leertucht verdwijnt, kan het wel lijken alsof men met een zwaard zwaait – maar het is een kartonnen zwaard. Dat blijkt, wanneer prof. Brillenburg Wurth spreekt over de „*subjectieve* ernstige bedoeling [van de „mannen van Assen"] om tegenover wat men aan gevaar *vermoedde*... voor het gezag van Gods Woord op te komen".[3] In de dan volgende alinea oppert hij de mogelijkheid van „een andere interpretatie van de gegevens in Genesis 3... dan die van de traditionele uitlegging". Maar men vergete niet, dat wat nu, in 1961, een „vermoeden" genoemd wordt, in 1926 als „de klaarblijkelijke bedoeling van het Schriftverhaal van Genesis 2 en 3" [4] werd gezien, waardoor Geelkerken c.s. „uit het Rijk van Christus gesloten" werden. Of niet?

Omdat men het geweld van deze dimensie niet aankan, omdat wij

---

[1] Dit nog ten overvloede n.a.v. een op de predikantenverg. gemaakte opmerking.

[2] Prof. dr. G. Brillenburg Wurth, in Gereformeerd Weekblad van 24-2-'61, blz. 276.

[3] G. Brillenburg Wurth, in Gereformeerd Weekblad van 3-3-'61, blz. 284. De cursiveringen zijn van mij. Vgl. ib. 21-4 en 5-5-'61, waar hij spreekt van „heilige relativiteit".

[4] Acta der voortgezette buitengewone generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland, gehouden te Assen van 31 aug. tot 10 sept., en van 27 tot 29 okt. 1926, Kampen (z.j.), Bijlagen blz. 122. De 164 bladzijden „bijlagen" naar aanleiding van het Assense leertuchtproces rondom Gen. 2 en 3 vormen voor een ieder, die leertucht ziet als taak der kerk („vechten... opdat niet de vastheid van het Woord Gods onder haar wankele, en zoveel kostbaars, dat God haar toevertrouwde, verloren ga", aldus de Praeses der Synode, in zijn slotwoord. Ib. blz. 59), nodige lectuur.

vrezen door dit tremendum te vergaan, omdat wij de duizelingen dezer ruimtevaart willen mijden – dáárom gewennen wij ons aan een burgerlijke caricatuur van wat leertucht naar zijn wezen is. De uitstoting uit de kerk is identiek met de verwerping uit het Rijk. De met de ban getroffene wordt door de eschata verslonden. Ook al geeft men aan de hoop op bekering van de dwalende een nog zo zwaar accent – de verslinding door de eschata, die zich in het leertuchtelijk handelen voltrekt, is er niet minder ernstig om.

Stelt men de vraag of deze eschatologische dimensie ook gelden moet van de leertucht in de Nederlandse Hervormde Kerk, dan moet het antwoord bevestigend luiden. Prof. dr. A. A. van Ruler, die nauw betrokken is geweest bij het ontstaan der kerkorde, heeft dan ook in zijn geschrift „De belijdende kerk in de nieuwe kerkorde'' over „Het opzicht en de tucht'' geschreven mede tegen déze achtergrond.[1] Het komt mij voor, dat de zakelijkheid en de duidelijkheid beide ermee gebaat zouden zijn, wanneer men het woord „leertucht'' niet meer zou gebruiken voor een handeling, die de aangeduide eschatologische dimensie mist. Daarvoor moet dan een ander woord gezocht worden.[2]

Stelling 3. De oecumenische dimensie doet ons de relativiteit en de onhoudbaarheid ontdekken van een leertucht, die de eschatologische ernst mist.

Tegen het einde van zijn bespreking van Zondagsafdeling 31 van de Heidelbergse Katechismus zegt dr. A. Kuyper: „Nooit kan of mag deze ban dus toegepast op iemand, die, straks door een ander kerkelijk Instituut als lid opgenomen, feitelijk door ons beschouwd wordt als iemand die in dit andere Instituut zeer wel als een belijder en als een kind Gods kan optreden. De ban mag nooit middel zijn om zich te ontslaan van een lastig lid. Wie door ons onder de ban wordt gelegd, moet naar onze beste overtuiging door zijn zonde en hardnekkigheid zichzelven buiten het Godsrijk hebben gesloten''.[3] Tevoren heeft hij, op grond van antwoord 85, over „dwaalleer'', „leervrijheid'', „ketterse geest'' gesproken.[4]

Kuyper legt hier een duidelijk besef voor de eschatologische di-

---

[1] A. A. van Ruler, *De belijdende kerk in de nieuwe kerkorde*, Nijkerk 1948, 47–60.

[2] Deze opmerking i.v.m. het belangrijke art. van ds. F. H. Landsman in „Hervormd Nederland'' 22-4-'61.

[3] A. Kuyper, *E voto Dordraceno*, Amsterdam 1905, III 334.

[4] Kuyper, *a.w.*, 267, 316, 323, 329.

mensie van de leertucht aan de dag[1] – het komt met een vernieuwde heftigheid op ons toe, in onze eeuw van de oekumene. Het volgende kan zich immers bij ons voordoen: wie b.v. door de Geref. Kerken of door de Ned. Herv. Kerk via de leertucht „uit het Rijk van Christus gesloten wordt'', en wie daarna resp. in de Hervormde of de Remonstrantse kerk wordt opgenomen, kan in een *oekumenisch* gesprek door hen, die hem uitgesloten hebben, worden ontmoet, *niet* als iemand, die „vreemd is aan de gemeenschap met Christus'', maar als een volwaardig christelijk gesprekspartner. Wij schijnen (of blijken) vergeten te zijn, dat *echte* leertucht ons uit de *Kerk* sluit, uit de oekumene.

Vanuit de oekumene wordt zo onze huidige leertucht(opvatting) een relatieve en onhoudbare zaak. Dit geldt trouwens ook van de raison d'être van onze veelheid van kerkelijke denominaties.

Stelling 4. De apostolaire dimensie stelt ons zowel voor de onmisbaarheid als voor de aanvechtbaarheid van de functie van het woord in het christelijk belijden. Door het maar al te vaak ontbreken van de dynamis van het Rijk dreigt door de empirie van leertuchtprocessen de ruimte voor de apostolaire werkzaamheid te worden toegesloten.

Men kan – en dat met goede reden – zeggen: wanneer de kerk haar getuigenis omtrent de Waarheid Gods wil uitdragen, dan moet zij ook weten wat zij te zeggen heeft. Haar getuigenis zal zo zuiver mogelijk moeten zijn. De zorg om de Waarheid Gods is er niet slechts ter wille van de zuiverheid der kerk, maar ook uit liefde tot de wereld.

Eerst *nadat* wij in deze verdediging van de apostolaire dimensie van de leertucht het diepe element van waarheid hebben gezien, stellen wij de vraag of op deze wijze toch niet een eenzijdig accent gelegd wordt op de functie van het wóórd in het belijden. Deze vraag impliceert niet een degradatie van de functie van het woord. Zij impliceert wel een praktisch-noodzakelijk rekening houden met de feitelijkheid van deze degradatie.

Belijden heeft te maken met woord en daad en dood. Zonder de offerbereidheid is de daad krachteloos. De oude kerk toont ons de samenhang van confiteri, confessio, confessor, met de strijd van de kerk met de wereldmacht. De confessor wist dat belijden en lijden,

[1] Kuyper, *a.w.*, 322, 333.

dat woord en daad en dood een wezenlijke relatie tot elkaar hebben.

In onze dagen is het woord, zònder daad en dood, een zaak van weinig of geen waarde. Hoezeer de combinatie van woord en daad en dood mensen bereiken kan en winnen, is gebleken in het werk van de Franse prêtres-ouvriers.[1] Het woord deed het niet meer – de daad van het solidair delen in het gewone leven der arbeiders werd primair; de dood kwam erbij toen één der prêtres-ouvriers in een dokwerk door een bedrijfsongeluk om het leven kwam. Honderden arbeiders hebben de begrafenis van deze prêtre-ouvrier bijgewoond en liepen mee in de stoet. Hun was de liefde van Christus herkenbaar gemaakt. Dat is belijden – in woord en daad en dood.

Dit alles sluit niet uit, dat wij ons inspannen zo helder mogelijke formuleringen te vinden, die het getuigenis helpen kunnen. Het woord is onmisbaar. Maar het is ook zeer aanvechtbaar, vooral wanneer men van daad en dood niets zag, of nog te weinig ziet. Het getuigende woord heeft in onze tijd weinig of geen gewicht meer, omdat onze betoning der liefde te karig is geweest, te schraal, te krap, te vaag, te plichtmatig. Het gewicht der zonde devalueert het gewicht van het woord. Tot een ieder, die ook in onze situatie – zij het dan ook uit de zo pas geschetste en gewaardeerde apostolaire bewogenheid – de zorg om de woorden der belijdenis wil laten praevaleren, zeg ik met de heilige Anselmus: nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum.

Slechts wanneer wij de moed zouden hebben de relevantie van de formulering der belijdenis (en die van de geformuleerde belijdenis) op te geven, zouden we die relevantie op een gans nieuwe wijze ontdekken en terug-ontvangen.

De leertuchtprocessen, die we in de laatste decenniën in Nederland hebben gekend, maakten op hen, die wij door ons apostolaire werk wilden en willen bereiken, alleen maar de indruk, dat het om niet-centrale en onbelangrijke zaken ging. Juist omdat – en dit behoort er óók bij, wanneer we spreken over de apostolaire dimensie van de leertucht – in de empirische kerk zo weinig gezien wordt van het zich strekken naar het Rijk, het gedreven worden door de Liefde en de Glorie van Christus, dáárom kan men in de bedreven leertucht alleen maar een exponent zien van de eng-begrensde en introverte habitus der kerk.

---

[1] *Les prêtres-ouvriers*, in Collection „Documents”, Paris 1954; J. Zuurdeeg, *De Franse priester-arbeiders in conflict met hun kerk*, Delft 1954; dez., *Het werk van de prêtres-ouvriers in discussie*, in Theologie en Practijk, 14 (1954), 12–27.

Zo sluit de verburgerlijkte leertucht de ruimte, waarin het apostolaat moet worden beoefend, af, en is zij een remming voor de apostolaire werkzaamheden zelve. Deze leertucht frustreert het apostolaat. Hij behoort tot de doornen, die het zaad verstikken.

Stelling 5. De pastorale dimensie doet niet slechts de leer maar de gehele persoon (met al z'n niet-theologische achtergronden) in het licht treden. Ook de zorg voor en van de gemeente ten aanzien van de leer komt hier aan de orde.

Wie de leer raakt, raakt nu eenmaal ook de persoon. Dit moet ons niet verbazen: hoe zou men ,,het hemelrijk toesluiten'' buiten de persóón om?

Deze binding van leer en persoon blijkt ook uit de verbinding van leertucht en gebed [1]: de zwaarte van de beslissing dreigt de pastorale bewogenheid weg te drukken – het gebed schept nu een nieuwe ruimte.

De pastorale dimensie van de leertucht doet ons, juist doordat nu de persóón zo in het licht treedt, enkele vragen stellen.

Allereerst: zullen inderdaad de grootste dwaalleraars met het kerkelijk-eschatologische oordeel getroffen worden? Zullen zij, die van nature glad als een aal, slingerig-vlug als een eekhoorn, en wisselend als een kameleon zijn, niet steeds aan de leertucht ontkomen?

Wat verder het niet door de leertucht getroffen kunnen worden betreft, herinnere men zich het volgende: Na een langdurige kerkeraadsvergadering op maandag 27 febr. 1939 zei een predikant, die daar gesproken had vanuit zijn nationaal-socialistische overtuiging: Laat iemand mij aanwijzen, waar de NSB in strijd is met de belijdenisgeschriften onzer kerk! [2] Men denke verder aan Zuid-Afrika, waar vele calvinistische christenen er heilig van overtuigd zijn ,,dat het Woord Gods rassenapartheid en voogdijschap van de blanken over de Naturellen leert''.[3] Het pastoraat ten aanzien van de dwalende wordt bemoeilijkt en op bepaalde, vitale punten onmogelijk gemaakt, wanneer de belijdenisgeschriften op die vitale punten geen richting wijzen. Juist ook vanuit de pastorale dimensie der leertucht wordt de noodzakelijkheid van nieuwe belijdenisgeschriften zichtbaar.

---

[1] Bohren, *a.a.O.*, 86–91; Lekkerkerker, *a.w.*, 76.
[2] H. C. Touw, *Het verzet der Hervormde Kerk*, 's-Gravenhage 1946, I 32.
[3] J. J. Buskes, *Zuid-Afrika's apartheidsbeleid: onaanvaardbaar!*, Den Haag 1955, 189.

Daar komt nog dit bij: heeft de officiële israëlietische en christelijke godsdienstigheid niet steeds de profeten uitgebannen? Werd Stefanus niet veroordeeld omdat hij tegen Wet en Tempel getuigde? In de pastorale verhouding tot degene, die onder de leertucht valt, zal ook dit stuk van de realiteit moeten meespreken.

En dan: daar is steeds weer de vraag van praedestinatie en dwaling. Kan het ook zijn dat hier *niet* dwaling aanwezig is, maar een door de Geest nieuw gewekt stuk Waarheid, praedestinatiaans toebedeeld aan deze hier vanwege z'n leer aangeklaagde? Ook de nog zo strak verdedigde binding van Woord en Geest kan hier geen uitweg bieden.

Binnen de pastorale dimensie zullen we ons ook steeds afvragen: in hoeverre is hier schuld en kan op straf worden aangedrongen? Is hier verblinding? Hoe zit het toch met de raadselachtige en onze rationele helderheid steeds weer verwarrende werkelijkheid van de dwaling? Ik verdedig hier niet, dat de dwaling moet worden getolereerd omdat zij verblinding kan zijn – ik verdedig alleen, dat het raadsel van de mogelijke verblinding binnen de pastorale dimensie levensgroot voor ons moet oprijzen.

Wij vergeten bij dit alles ook niet hoe de kerkgeschiedenis een verontrustende taal spreekt: men denke aan de houding van de officiële kerken ten aanzien van heksenprocessen, slavernij, sociaal onrecht, sexuele nood, de oorlog. Dit zijn geen, min of meer vrijblijvende, uitwerkingen van het belijden: het liefhebben van de naaste wordt *gelijkgesteld* met het liefhebben van God – „een tweede, daaraan *gelijk* is..."

Wanneer in de leertucht al deze, en meer, zaken niet naar voren komen, dan snijden we misschien straks wel, maar we doen het met een geïnfecteerd mes.

De pastorale dimensie van de leertucht zal de beoordelende instantie steeds weer van de leer naar de persóón voeren. Dat kan benauwend zijn. Maar veel benauwender is het, wanneer dit niet geschiedt. Dan beneemt men zichzelf de mogelijkheid om achter bepaalde theologische ketterijen karakterologische scheefheden of sociale ressentimenten of een verlate puberteit te ontdekken. Dan dènkt men leertucht uit de oefenen, maar men reikt zichzelf alleen maar een testimonium paupertatis uit ten aanzien van z'n mensenkennis. Daarom geen leertucht zonder goede pastores.

In de pastorale dimensie komt ook de geméénte voor het licht.

Niet slechts als subject van de leertucht: zij behoort immers met al wat bij de leertucht geschiedt mee te leven, de ambtsdragers handelen mede op hùn verantwoordelijkheid – maar ook als belanghebbend object. Via de leertucht wordt immers aan bepaalde leringen het zwijgen opgelegd, daar deze de Waarheid Gods verduisteren of verdraaien. Leertucht geschiedt tot heil der gemeente, zij is een stuk pastorale zorg.

Maar wij moeten hier zo snel mogelijk verwijzen naar het ,,weten'', dat door het ,,zijn'' en het ,,doen'' in evenwicht moet worden gehouden. Ook: naar de synthese van woord en daad en dood. *Alleen geïncorporeerd* in dit door de Kurios bepaalde zijn is de leertucht tot heil der gemeente zinvol en verkrijgt zij de haar toekomende plaats.

Stelling 6. De juridische dimensie maakt het mogelijk de eschatologische decisie vast te schroeven in het vlak van de empirische kerk.

Aan de leertucht ontdekken we ook een juridische dimensie. Wij horen dan ook geregeld de termen judiciële en justitiële leertucht.

In de christelijke kerk kunnen we niet anders dan een ambivalente houding tegenover het recht aannemen. Enerzijds is het ,,de grondslag van Gods troon'' (ps. 97:2), anderzijds is Jezus de Messias in naam van het recht gekruisigd. De discussie over de geoorloofdheid en de bestaanbaarheid van het kerkrecht zal daarom niet spoedig staken. Wij zullen wel ergens een plaats moeten vinden, zoals Eduard Schweitzer zegt, tussen ,,Sohm und Rom'', en wel dichter bij ,,Sohm'' dan bij ,,Rom''.[1]

De judiciële leertucht wil alleen de afwijking van de Waarheid uitspreken en het aan degene wie deze uitspraak geldt overlaten of hij al dan niet in de kerk wil blijven. De justitiële leertucht laat hem deze eindbeslissing niet.

Uit wat hier over de eschatologische dimensie van de echte en rechte leertucht gezegd is, volgt, dat judiciële leertucht een contradictio in adjecto is. Wanneer de Geest zozeer in de Gemeente werkt, wanneer de Heer de ambten zo gebruiken wil, dat iemand door een leertuchtelijke beslissing ,,uit het Rijk van Christus gesloten kan worden'', dan spreekt het vanzelf, dat voor de goede orde de eschatologische decisie wordt vastgeschroefd in het vlak van de empiri-

---

[1] Eduard Schweitzer, *Geist und Gemeinde im Neuen Testament und heute*, Theol. Existenz heute, N.F. nr. 32, München 1952, 36.

sche kerk. Het is niet „ongeestelijk" ernst te maken met „rechtszekerheid" in de kerk.

De eschatologische dimensie van de leertucht includeert de justitiële leertucht.

Stelling 7. De situationele dimensie kan doen ontdekken waar, wanneer, waarom en hoe leertucht moet worden geoefend. Het komt hier aan op de Verlichting des Geestes.

De leertucht heeft een situationele dimensie, omdat ook het belijden deze dimensie vertoont. We belijden niet zo maar in een ruimte, wij belijden in een bepáálde ruimte. De Heidelbergse Katechismus van 1563 b.v. was een bepaald stuk belijden in een bepaalde situatie – zij toont dus óók de situationele dimensie; ik noem in dit verband alleen maar de Avondmaalsleer.

De Barmer-thesen van 1934 waren situationeel bepaald: de Bekennende Kirche deed belijdenis van het geloof in de éne God, die wij door Jezus Christus kennen, daarbij verwerpend de „Irrtümer der „Deutschen Christen" " [1], die naast Gods openbaring in Jezus Christus ook ras, bloed, bodem en de geschiedenis als openbaringsbronnen erkennen wilden. In deze Bekennende Kirche werd de synthese van woord en daad en dood herkenbaar.

Wanneer de kerk zich toevertrouwt aan de leiding van de Heilige Geest, zal zij weten waar, wanneer, waarom en hoe zij leertucht moet oefenen. Zij zal dan bovendien – of beter: allereerst – verrast worden door de tucht, die zomaar, *als vanzelf*, van dit belijden uitgaat. *Alléén al* door het belijden, zonder opzettelijke leertucht, wordt een zuiverende, klaarheid brengende werking geëffectueerd.

De kerk zal de situatie dus duidelijk moeten onderkennen, wanneer het om belijdenis en leertucht gaat. Wáár moet het nodigst worden gesproken? Waar zijn de dwalingen het gevaarlijkst... het gevaarlijkst omdat ze niet gezien worden? Wáárlijk ernst maken met de situationele dimensie van de leertucht zal betekenen: zich niet zo druk maken over een aantasting van de Heerlijkheid van de Heer, die voor tweederden of driekwart van de kerk wel duidelijk is, maar: zich *allereerst* druk maken over een aantasting van de Heerlijkheid van de Heer, die voor tweederden of driekwart van de kerk nièt duidelijk is. De verborgen verleiders zijn het gevaarlijkst.

---

[1] Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1933–1944, Gütersloh 1948, 63–65.

Een door de Heilige Geest verlicht oog ziet de situatie tot op haar laatste ernst, tot in haar wezenlijke diepte en nood, en tot bij haar verrassende toekomstmogelijkheden. In het belijden der kerk zal door deze Verlichting des Geestes een nieuwe zelfstandigheid, een argeloze vrijheid te zien zijn. Zij zal op een voor de wereld ongedachte wijze, bepaalde door bijna iedereen als vanzelfsprekend aanvaarde ideologieën onder de tucht van de leer – dat is: de Verkondiging van en over de Kurios – brengen.

Nog twee opmerkingen over de situationele dimensie van de leertucht.

Allereerst: in de kerken in communistische satellietlanden heerst soms diepe verlegenheid aangaande het spreken der kerk, niet vanwege het risico dat dit spreken met zich meebrengt, maar vanwege de remming vanuit het verleden. In dat verleden heeft men óók niet „beleden": manifeste ongerechtigheid en tyrannie liet men zonder één christelijk-kritisch woord te doen horen, bestaan. Zal men er dan nu op kunnen rekenen begrepen te worden, wanneer men kritiek zou oefenen op een nieuw stelsel, dat ànders is dan het vroegere ook door de kerk (sprekend en zwijgend) gesanctioneerde? Doordat de kerk vroeger het „waar" en „wanneer" van belijdenis en leertucht niet zag, kan zij er nu bijna zeker van zijn, dat men het „waarom" niet kan begrijpen. Dit betekent niet, dat een kerk die in het verleden faalde in het heden deze fout niet zou mogen corrigeren. Maar deze correctie zal alleen vanuit het dan zichtbare „zijn" van die kerk acceptabel kunnen worden. – Ook voor de Ned. Herv. Kerk in 1961 is dit, geloof ik, van belang.

Tenslotte: de situationele dimensie doet ons ook duidelijk zien wanneer we beslist *niet* leertucht moeten oefenen – dat is: wanneer er een geprikkelde stemming heerst. Vooral de lezing van de reeds genoemde artikelen van prof. Brillenburg Wurth kunnen ons in deze overtuiging versterken. „Het klimaat", zo lezen we, „was destijds [nl. in de dagen van Assen] zo vol wederzijdse bitterheid en verdachtmaking, dat een bevredigend ingaan op de problemen eigenlijk al van te voren uitgesloten mocht heten".[1] Er zat „een diepgaand wantrouwen in de lucht". Wanneer men in zulk een atmosfeer de tweede sleutel gaat hanteren in 1926, moet men in 1961 wel schrijven: Het ging in Assen om het Schriftvraagstuk, maar „aan beide kanten, zowel aan de kant van de Synode als aan de kant van Geel-

---

[1] G. Brillenburg Wurth, in Gereformeerd Weekblad van 24-2-1961, blz. 276.

kerken c.s. onderscheidde men bij lange na niet, wat daar in allerlei opzichten aan vastzat''.[1]

Velen zijn geneigd een ,,begrijpelijke geprikkeldheid'' bij leertucht-aangelegenheden aanvaardbaar te achten. De ervaring leert, dat deze maar al te vaak niet veel met ,,heilige toorn'' te maken heeft. Wij zullen ons op dit punt beslist niet mogen laten leiden door de speculatie, dat God ook wel eens uit het kwade iets goeds kan laten ontstaan. We moeten ons maar liever aan de geopenbáárde Wil van God houden.

Daarom kunnen we elke synode dankbaar zijn, die geen leertucht uitoefent wanneer er een stemming van geprikkeldheid heerst. Daar is de zaak van de leertucht te ernstig voor.

Stelling 8. In haar dienst in en aan de wereld mag de kerk het munus triplex van de Heer kenbaar maken. Dit belijden van de Naam des Heren zal de kerk nieuwe wegen doen gáán en wijzen. Dit zal ook impliceren de démasquering van door velen kritiekloos aanvaarde ideologieën. Is deze onderkenning der geesten niet aanwezig, dan perkt de kerk het belijden eigenmachtig in.

De bezinning op de leertucht brengt ons tot een nieuwe bezinning op de plaats van de kerk in deze wereld èn in de wereld van morgen.

Toen dr. O. Noordmans in september 1934 over ,,Kerkelijke leertucht'' refereerde, riep hij op tot ,,ernstige kennisname van de volkeren-leertucht, zoals die vanuit Duitsland bezig is tot kerkelijk Nederland door te dringen''.[2] De hoorders werden toen in de ruimte gezet.

Wanneer prof. Lekkerkerker in zijn ,,Kanttekeningen bij het Hervormde Dienstboek'' over leer- en levenstucht spreekt, noemt hij ook de Duitse christenen en Reichsbischof Ludwig Müller, die herhaaldelijk zijn orthodoxie betuigde. Maar, aldus Lekkerkerker, ,,Het is onjuist te menen, dat de fundamenten der kerk alleen maar in de christologie aangetast kunnen worden''.[3]

In deze wereld mag de kerk het munus triplex van de Heer kenbaar maken. In de profetische beslistheid en ootmoed, de priesterlijke zorg en barmhartigheid, de koninklijke moed en vrijmoedig-

---

[1] G. Brillenburg Wurth, in Gereformeerd Weekblad van 3-3-1961, blz. 284.

[2] G. J. Paul, *Schepping en Koninkrijk*, Een studie over de theologie van dr. O. Noordmans, Wageningen 1959, 167. Ook: O. Noordmans, *Evangelie en volkskerk*, Baarn, z.j. (c. 1934), 9, 11.

[3] Lekkerkerker, *a.w.*, 58.

heid, waarmee de kerk zich met het geheel van het mens-zijn mag inlaten, wordt de Christus (her)kenbaar gemaakt. Dit alles behóórt tot het fundamentum fidei.

Noordmans wees in '34 op de volkerenleertucht. Mag ik mij naast hem scharen en mutatis mutandis wijzen op het belijden onzer kerk in de onderkenning der geesten nù? Vergis ik mij, wanneer ik zeg, dat de NATO-ideologie en de deterrent-doctrine tot de door de meeste Nederlanders kritiekloos aanvaarde faenomenen behoren? Dit zijn niet slechts politieke verschijnselen – daarachter en daarin bewegen zich bepaalde geestelijke krachten en overtuigingen. Welke god wordt hier gediend? Dient Jahweh als naam voor de Baäl? Moeten er geen nieuwe Barmer-thesen komen, nu niet met betrekking tot de nazi-ideologie, maar ten aanzien van de zo pas genoemde? Wij perken eigenmachtig de reikwijdte en de diepgang van het belijden in. Dit ligt in ons aller aard – maar dáárom toch erkennen wij Hoger Autoriteit, die, vreemd en heilzaam, ons de weg wijst.

Wij mogen niet uit het oog verliezen, dat deze realiteiten als NATO-ideologie en deterrent-doctrine met het voortbestaan van de mensheid te maken hebben. Andere actuele vragen noem ik nu maar niet – de vragen van het materialisme, de marxistische uitdaging, het atheïsme in z'n vele vormen. Zien wij vanuit ons trinitarisch belijden, vanuit het munus triplex van de Heer, vanuit het getuigenis van O.T. en N.T., nieuwe wegen – en gáán wij daarop?

Op deze vraag moet een andere volgen: als dit niet het geval is, als het belijden door ons in verlegenheid (maar dit is slechts een sympathieke verpsychologisering van de enig juiste, bijbelse aanduiding: ongeloof) is en wordt ingeperkt en verschraald – zijn wij dan gerechtigd leertucht te oefenen, echte en rechte leertucht, die allereerst de eschatologische dimensie toont? Een nuchtere vraag: hebben in de Gereformeerde Kerken, die de leertucht wèl ter hand namen, de vragen die het voortbestaan der mensheid raken, ook: de vragen van maatschappelijke gerechtigheid en internationaal ethos, een waarlijk-bijbelse aandacht gekregen? Was hier de bijbelse vreemdheid te ontdekken, die steeds het ware heil begeleidt?

Stelling 9. De kerk tone in haar gehele *zijn* het *doen* der Waarheid (mondiaal belijden), zij kome tot het *spreken* der Waarheid, eerst dàn tot het leertuchtelijke *handhaven* der Waarheid (met doorleving der genoemde dimensies). Nu onze kerk nog zozeer het merkteken draagt van een schuldig-verschraald belijden zal zij haar on-

vermogen moeten erkennen tot het volvoeren van leertucht in de ware zin des woords.

Een hoge muur van schuld verhindert ons op dit ogenblik de toegang tot de leertucht in haar wezenlijke dimensies. Dit zal bij bepaalde groepen teleurstelling en verzet, bij andere tevredenheid en rust oproepen. Ten aanzien van beide groepen zal nu moeten blijken, dat dit erkennen van onvermogen niet betekent dat zich over de gehele kerkelijke werkelijkheid een algehele verlamming uitbreidt. Integendeel. Juist het erkennen van dit onvermogen, het zien van eigen grenzen, het aanvaarden van de juiste rangorde der dingen (zijn, weten, doen) is een bewijs dat de levendmakende Geest met de kerk bezig is. Zo alleen kan ook de leertucht op de rechte plaats komen.

Stelling 10. Vanuit een nieuw zich laten binden aan de Heer, vanuit een nieuw zich laten richten door het Rijk, vanuit een nieuw zich laten stuwen door de Geest, zal de kerk dit onvermogen kunnen overwinnen en zo, tegen en vanuit de achtergrond van een mondiaal belijden, ook leertucht kunnen uitoefenen. In de „gegeven" situatie zal zij niet verder kunnen en mogen komen dan tot een similitudo van de echte en rechte tucht.

De vraag rijst: wat kan en moet er dan nu gebeuren? Ten aanzien van de leertucht denken velen, vooral door het sterke accent dat hier op de eschatologische dimensie is gelegd, dat er „dus" niets kan gebeuren. De eschatologie drukt alle (moed tot) handelend optreden dood, zij verslindt de activiteit.

Niets is minder waar. Het is juist de eschatologische dimensie, die we aan de leertucht mogen ontdekken, die de ruimte opent van het wonder der kerk. Levende, functionerende eschatologie drukt niet dood, maar drijft tot leven. Zij doet ons niet quietistisch vluchten in een visie, zij stimuleert tot actie. De eschata functioneren niet als een alles neerdrukkende wet, zij functioneren als een lokkend visioen. Zij doen ons het wonder ervaren „Gods medearbeiders" te mogen zijn (I Kor. 3:9).

Daarom kunnen we, *juist* vanuit de eschatologische visie, met schroom èn met beslistheid, antwoord geven op de vraag: wat kan en moet er dan nu gebeuren, ook met betrekking tot de leertucht? Het komt mij voor, dat het dan over vier dingen gaat.

a. Voorop: wij moeten (weer) ernst gaan maken met het abc van het christelijk belijden. Een nieuwe ,,Einübung im Christentum" is nodig: een nieuw zich laten binden aan de Heer, een nieuw zich laten richten door het Rijk, een nieuw zich laten stuwen door de Geest. Een bijzonder accent valt hier op het ,,laten". Dit ,,laten" transformeert onze van nature wettische gerichtheid tot Evangelische vrijheid. Zo zal èn naar de persoonlijke zijde: gebed, Schriftlezing, Sacramentsviering, zelfonderzoek, de pietas, de bevinding, de mystiek, èn naar de kant van de gemeenschap, het samen-leven, het mondiale bestaan, *een nieuw zijn* van de christelijke gemeente zichtbaar en merkbaar worden.

Eigenlijk betekent dit, dat een herleving van ,,Gemeente-opbouw" nodig is. Nodig is een nieuwe, levende synthese van

de verborgen *om*gang met God en
de openbare *uit*gang tot de wereld.

Geruisloos ontstaan hier in de kerk veranderingen door, in leven en leer – stille revoluties, maar revoluties. Wij hebben hier trouwens al iets van gezien in de eerste fase van ,,Gemeente-opbouw".[1] In zulk een nieuwe fase van ,,Gemeente-opbouw" zal gerekend moeten worden met de veranderde situatie. Kleine groepen zullen moeten worden gemobiliseerd; wat nu gegroeid is moet worden benut, vooral ook in oekumenisch verband. Wij zullen niet bevreesd moeten zijn de Baäls bij name te noemen en hun altaren, zoals Gideon deed, omver te stoten (Richteren 6:27–32). Maar dit mogen geen ,,programma-punten" zijn of vaststaande onderdelen van een bepaalde ,,actie". Het zopas geaccentueerde ,,laten" bevrijdt van de kràmp der activiteit.

Niet het ongeduldig getrappel om leertucht te mogen oefenen (en dan nog vaak om een duidelijke en door iedereen te constateren, helemaal niet verborgen haeresie), niet de dwaze mening dat een kerk alleen maar kerk is als ze leertucht kan oefenen (anders ,,gebeurt" er niets) – maar het zien: met de opbouw der Gemeente gaat HET juist gebeuren: het zijn der Gemeente krijgt gestalte, individueel en mondiaal, introvert en extravert, in spiritualiteit en activiteit, in mystiek en politiek... dàt alleen voert ons tot de opheffing van ons onvermogen. Zo kan de leertucht als functie der kerk *geïncorporeerd* worden in het door de Kurios gequalificeerde zijn, weten en doen.

[1] Vgl. J. M. de Jong, *De weg van Gemeente-opbouw in de Ned. Hervormde Kerk*, in Wending 5 (1950), 298–318.

Wij moeten aan ons *laten* werken – „met de ootmoedigheid groeit de geschiktheid".[1]

b. Wij mogen geloven in *de eigen kracht van de Waarheid.* Met een wat gevaarlijke vergelijking: niemand behoeft bij de appel- en perebloesem in de Betuwe een groot betoog te houden, waarin die schoonheid wordt aangeprezen of aangepraat. Die schoonheid „doet" het zelf wel. Ze is er. Ze werkt. Zo is het ook met de Waarheid van de Drieënige God. Die Waarheid „doet" het zelf wel. Zij is er. Zij werkt.

Van twee zijden is mij dit de laatste tijd duidelijk geworden. Allereerst vanuit getuigenissen van oostduitse christenen.[2] En ook uit Gunning. Alleen over deze laatste iets.

In 1863 was dr. J. C. Zaalberg in Den Haag van de Evangelische richting tot de moderne richting overgegaan. Groen van Prinsterer schreef: „Als de brandklok slaat, is, vóór al het andere, de preliminaire quaestie het blusschen van den brand".[3] Dit betekende: Zaalberg moet de kerk uit. Het appèl van Groen dééd het bij velen.

Op Groens geschriften antwoordt Gunning in 1864 (o.a.) met zijn „De kracht der waarheid tot overwinning ook op kerkrechtelijk gebied..." Hij zegt daarin: „De dwaalleraars moeten bestreden, overwonnen, uitgeworpen worden... Alleen, het zij niet eene halve, maar eene geheele en krachtige bestrijding... Men bevordere het geestelijk leven in de gemeente door de prediking des Woords, niet in den zin waarin Gij [= Groen] dat denkbeeld beperkt, alsof het blootelijk eene „predikatie", eene stichtelijke vermaning ware, maar in den zin waarin ik het zelf heb opgegeven, dat is: door de waarheid langs elken weg, te aller plaatse, op alle wijze en onder alle vormen te verdedigen en te verbreiden. *Want dan* zal van lieverlede de belijdenis der gemeente weder eene kracht worden die eene voor de leugen afstootende, uitwerpende werking heeft... *En dan* zal het kerkbestuur ook tot afzetting en uitbanning *bevoegd* wezen...[4]

---

[1] Aldus prof. dr. S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel in *De openbaring der verborgenheid*, Baarn 1934, 140.

[2] Ik denk hier aan de geschriften van Johannes Hamel, *Christ in der D.D.R.*, en *Christenheit unter marxistischer Herrschaft* (resp. nr. 2 en 7 uit de serie Unterwegs (1957, 1959), Berlin).

[3] G. Groen van Prinsterer, *Is er geen oorzaak? Eene wedervraag*, 's-Gravenhage 1864, 8. Vgl. J. H. Semmelink, *Prof. dr. J. H. Gunning, zijn ontwikkelingsgang en zijne beginselen*, Zeist 1926, 130–137.

[4] J. H. Gunning Jr., *De kracht der Waarheid tot overwinning, ook op kerkrechtelijk gebied*, of *Twee wegen, één doel.* (Antwoord aan Mr. G. Groen van Prinsterer op zijn „Natuurlijk of ongerijmd?" en „Confessioneel of reglementair?"), voorafgegaan door een woord aan de gemeente over de betekenis van deze strijd, 's-Gravenhage 1864.

Hierover zou nog veel te zeggen zijn. Men kan wijzen op Gunnings verandering in later tijd en de publicaties daarover van Semmelink, Noordmans, Miskotte en Lekkerkerker.[1] Ik wil hier volstaan met alleen te wijzen op het troostende en bevrijdende van Gunnings uitspraken over de *eigen kracht* der Waarheid. Alleen zo worden wij bevrijd van de krampachtigheid van veel, in ongelovige bezorgdheid en eigenwillig streven wortelende activiteit, ook waar het de leertucht betreft.

De Géést is het die levend maakt.

c. Gunning zei: „Boven alles is behoefte aan het gedurig gemeenschappelijk gebed om den Heiligen Geest". Wij vragen om een bepaalde gave, namelijk om „persoonlijkheden die onze toestanden volkomen begrijpen. Personen die te midden van de algemene onzekerheid en verwarring in staat zijn, van 's Heeren wege een helder lichtvol woord van raad en bestuur te spreken: een woord dat als eene electrieke vonk in duizend harten vallende, daarin eene gelijke beweging, een vreugdevolle instemming doe ontstaan".[2]

Ook dit geldt nog voor 1961. Wij hebben „persoonlijkheden" nodig. Een tiental of – dit klinkt bijbelser – een twaalftal mensen, die zich laten leiden door de Heilige Geest, die dus van een grote liefde tegenover de wereld en de enkele mens vervuld zijn, zouden zich geregeld moeten bezig houden allereerst met leer en leven der predikanten.[3] Op deze wijze zou op een gans nieuwe wijze ook leertucht geoefend worden, zonder dat er in het openbaar veel energie onnodig verbruikt wordt voor het schrijven van allerlei artikelen en rondzendbrieven, die de sfeer steeds ongeschikter maken voor het oefenen van de echte en rechte tucht. Wanneer *in zulk een kerk* de eschatologische dimensie van de leertucht ons nabij zou komen, dan zouden wij er voor beven, maar wij zouden ervoor kunnen buigen.

Het moet niet onmogelijk zijn in de Ordinantie voor het opzicht ook deze groep van twaalf in te schakelen, wanneer men er waarlijk

---

[1] Semmelink, *a.w.* 268–272; O. Noordmans, *Gunning en de kerk*, in Geestelijke perspectieven, Amsterdam 1939², 109–124; K. H. Miskotte, *Johannes Hermanus Gunning*, Rotterdam 1929, 81, 112, 180 v.; id., *Gunning en de strijd voor kerkherstel*, in Schrift en Kerk (Een bundel opstellen... aangeboden aan prof. dr. Th. L. Haitjema), 1953, 215–242; A. F. N. Lekkerkerker, *Gunning en Kuyper*, in Ernst en Vrede, Opstellen rondom de ethische theologie, 's-Gravenhage 1951, 121–145.

[2] Gunning, *De Kracht der Waarheid*... 21.

[3] Van belang is ook wat dr. H. Schokking in zijn diss. over „*De leertucht in de gereformeerde kerk van Nederland tussen 1570 en 1620*", Amsterdam 1902, in het hoofdstuk „De gemeenschappelijke godgeleerde arbeid op de vergaderingen" meedeelt: blz. 154–173, speciaal blz. 163.

van overtuigd is, dat geestelijk gezag en geestelijke leiding in onze kerk in deze vorm broodnodig is. Enkele jaren geleden stelde ik voor deze mensen adiutores te noemen [1], een naam die hen steeds aan het adiutorium kan herinneren. Het gaat mijn vermogen te boven precies aan te wijzen in welke ruimte van het geheel van de orde der kerk dit charismatische ambt een plaats zou moeten vinden. Maar wij kunnen er ons van overtuigd houden, dat de plaats wordt gevonden, wordt „gegéven", wanneer wij de behoefte aan deze „persoonlijkheden" inzien.

d. Prof. dr. A. A. van Ruler heeft in een artikel over de leertucht op de waarde van de „ruime mate van vrijheid" in de kerk gewezen. „Vrijheid, niet om ketterijen te produceren, maar wel vrijheid, om dieper te zoeken, te experimenteren, nieuwe formules te beproeven." [2]

De experimenteer-ruimte moet er zijn. En wat de ketterijen betreft: men denke aan de doorwerking van veel, dat in de negentiende eeuw als ketterij verworpen werd en dat nu, ook in het geheel der Ned. Herv. Kerk, vaak gezuiverd, z'n werk doet.[3] Ik mag in dit verband ook wel met nadruk het geschrift van dr. Woelderink noemen over de inzet van de Heidelbergse Katechismus.[4]

Bij het experiment moeten enkele regels gelden. Het moet natuurlijk niet het *doel* zijn, ketterijen te produceren. Verder – want de vorm is *even* belangrijk als de inhoud –: men mag hoogstens eens een enkele maal tegen de ander schreeuwen (dat kan nog onder de glossolalie door), maar men mag de ander niet uitjouwen. Men mag de ander wel, als 't moet, hevig laten schrikken – maar men mag hem niet tegen de schenen schoppen. Helaas blijkt het nog steeds zeer nodig deze dingen te zeggen.

Wij besluiten.

De leertucht kan, in al zijn dimensies, waarvan de eschatologische

---

[1] Stelling XXI bij mijn dissertatie (1958) luidde: „Men stelle in de Ned. Hervormde Kerk „adiutores" aan, die zich geheel kunnen wijden aan de pastorale zorg der predikanten en het geven van richtlijnen voor hun theologische studie – begonnen worde met de jongste predikanten-generaties".

[2] A. A. van Ruler, *Uitzichten in het vraagstuk van de leertucht*, in Kerk en Theologie, 10 (1959), 1–16; citaat: blz. 11.

[3] Men denke ook aan Karl Barth, *Evangelische Theologie im 19 Jahrhundert*, Theol. Studien, Heft 49, Zürich 1957.

[4] J. G. Woelderink, *De inzet van de Catechismus. Verklaring van de Zondagen I–VII van de Heidelberger*, Franeker z.j.

de diepst- en verst-reikende is, niet tot zijn recht komen dan in een kerk, die geheel open is voor mondiaal en persoonlijk belijden, die vernieuwd is door „Gemeente-opbouw", die gelooft in de eigen Kracht der Waarheid, die door de Geest geleide persoonlijkheden wil inschakelen (óók bij de leertucht), die ruimte geeft voor het experiment.

Zonder het Veni Creator Spiritus zal het niet gaan.

Mèt het Veni Creator Spiritus zullen wij merken: Het Leven *is* ons geopenbaard.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

H. Kraemer, *Waarom nu juist het Christendom*? G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1960; 115 blz.; geb. f 7,90.

Men kan de schrijver dankbaar zijn dat hij zijn aantekeningen voor een enkele jaren geleden gehouden voordracht heeft uitgewerkt tot dit helder geschreven boekje, dat een aandachtige lezing zeer waard is, zowel door hen die in het algemeen belangstellen in het onderwerp als door ,,deskundigen'' die daartoe ook gaarne worden uitgenodigd (6). Een apologie van het Christendom zal men hier, de schrijver kennende uit zijn vroegere geschriften, niet verwachten. De eigenlijke bedoeling van de titel, in de formulering waarvan Kraemer zich heeft aangesloten bij het gangbare spraakgebruik, komt in zijn uiteenzetting dan ook spoedig voor de dag; de vraag moet eigenlijk luiden: Waarom nu juist Jezus Christus? Het Christendom is als historische godsdienst niets menselijks vreemd, het heeft zo goed als de andere slechts zijn betrekkelijke waarde, is dus niet de enig ,,ware'' godsdienst, zelfs niet eens in alle opzichten de ,,beste'' (104). Waar het om gaat, dat is de persoon van Jezus Christus als de openbaring Gods, als ,,de waarheid'', die als het objectieve (in de letterlijke zin van ,,vóór-geworpen'') criterium voor alle godsdiensten te gelden heeft, inclusief het Christendom, niet als een dat wij hanteren kunnen, maar als een door welks licht wij ons mogen laten leiden; ook dus een dat niet kant en klaar gereed ligt, maar een waarmee wij nooit klaar zijn. Natuurlijk is dit een andere ,,objectiviteit'' dan die van de wetenschap, die dit alleen maar als een subjectief standpunt kan waarderen. Het betekent o.m. dat het uiteindelijke antwoord op de vraag: Waarom Jezus Christus? het karakter van een *getuigenis* moet dragen. Men kan niet demonstreren dat hij de openbaring Gods is, men kan zijn waarheid slechts beleven (108). Is het daarom niet-wetenschappelijk hem als criterium voor de waarheid der godsdiensten te laten gelden? In een dwingend betoog in zijn 3e hoofdstuk toont Kraemer aan dat juist ten aanzien van de *waarheids*vraag de objectieve houding van het godsdienstwetenschappelijk onderzoek (hoeveel goeds daarvan ook te zeggen is, en welke belangrijke resultaten het ook heeft opgeleverd) te kort schiet. Door ,,onbevooroordeeld'' te werk te gaan berooft het zichzelf a priori van een criterium. Maar dan mag het consequenterwijze over waarheid en waarde der godsdiensten ook niets meer zeggen. Of het gaat van *verzwegen* vooronderstellingen uit, die straks als conclusies weer voor de dag komen; hetgeen even ,,onwetenschappelijk'' is als naar de mening van sommigen het standpunt van Kraemer, die zijn vooronderstellingen duidelijk uitspreekt. De hier aangeroerde vragen verdienen alle aandacht, ook met het oog op het onderwijs in de godsdienstwetenschappelijke vakken.

H. W. Obbink

OUDE TESTAMENT

Studies on the books of Samuel. (Uitgave van Die Ou Testamentiese werkgemeenskap in Suid-Afrika). Univ. Pretoria, Pretoria 1960, 80 blz., ing. 10 sh.

Deze studies bevatten de voordrachten, gehouden op de 3e bijeenkomst van dit oudtestamentisch werkgezelschap in Stellenbosch in jan. 1960.

De eerste voordracht houdt zich bezig met de tekst van de boeken Samuël in verband met fragmenten van een Samuël-tekst uit grot 4 van Qumran; een belangrijk vraagstuk ook ten aanzien van de waarde, die wij aan de tekst van de Septuaginta moeten toekennen.

De tweede studie handelt over een paar juridische problemen, nl. slavernij en bloedwraak.

Dan volgen 2 studies over 2 Sam. 7 (het gebed van David en de profetie van Nathan).

Verder vinden we allerlei wetenswaardigs over Krethi en Plethi, over de gewapende macht tijdens Saul en David en over de oorspronkelijke Kan. bevolking en haar invloed. Onder de auteurs vinden we o.m. de namen van F. C. Fensham, C. J. Labuschagne, E. S. Mulder, A. van Selms en A. H. van Zijl.

Wij willen gaarne de Zuidafrikaanse oudtestamentische werkgemeenschap gelukwensen met deze uitgave, waarin we een verblijdende uiting zien van de ernst, waarmee men met de bestudering van het Oude Testament bezig is. We hopen nog vaker van de resultaten van hun onderzoekingen mee te kunnen profiteren. A. R. HULST

OTTO KAISER, *Der Prophet Jesaja*, Kap. 1–12 (Das Alte Testament Deutsch, 17), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, 126 S., ing. DM. 6.20, geb. DM. 9.20.

In 1950 verscheen in deze serie de bewerking van Jes. 1–12 van de hand van Volkmar Herntrich. Deze is, vóór hij gereed was met een nieuwe uitgave en met een voortzetting van zijn verklaring van het boek Jesaja, gestorven. Zijn plaats is nu ingenomen door Otto Kaiser, een der jongere oudtestamentici in Duitsland.

Deze nieuwe uitgave is veel beknopter dan die van Herntrich (i.p.v. 222 nu 126 blz.). Dit is zonder meer een voordeel, hoezeer ook Herntrich zich moeite heeft gegeven tot een theologische exegese te komen. Het werk van Kaiser is stellig ook bedoeld om door predikanten gebruikt te worden, maar in zijn meer theologische uiteenzettingen betracht hij een veel grotere terughoudendheid. Het is een geheel nieuwe uitgave geworden dus. Welkom is de uitvoerige literatuurlijst (S. XI–XV). Enkele voetnoten (gelukkig niet een te groot aantal!) verwijzen naar literatuur en andere opvattingen. Zij vergemakkelijken nadere bestudering en brengen ons op de hoogte met de wetenschappelijke discussie. De uitdrukking, die wij gewend zijn weer te geven met „in het laatst der dagen", wordt door Kaiser vertaald met „in der Folge der Tage", zij betekent niet 't absolute einde van de geschiedenis, maar veeleer de voleinding van de ge-

schiedenis; zij duidt aan „einen innergeschichtlichen Augenblick" (S. 19). Wat de bekende Immanuël-profetie (7:10–17) betreft, kiest Kaiser, na verschillende zienswijzen kort gememoreerd te hebben, voor de „collectieve" opvatting. Vs. 14 wordt vertaald: „wenn eine junge Frau, die jetzt schwanger ist, einen Sohn gebiert, so wird sie seinen Namen Immanuel nennen" (S. 70), en deze vertaling wordt grammaticaal mogelijk geacht. Of ze nu daarom ook de juiste is? In zijn exegese spreekt hij dan van vrouwen, die haar zonen uit dankbaarheid voor de uitredding de naam Immanuel geven. Allen dezelfde naam? Van deze opvatting, die weliswaar ook door anderen gedeeld wordt, zal stellig menigeen 't zijne denken om dan toch maar bij een „individuele" opvatting van deze profetie te blijven.

Dit neemt echter niet weg, dat deze verklaring van Jes. 1–12 met vrucht gebruikt kan worden en gaarne wordt aanbevolen. A. R. H.

J. H. Scheepers, *Die gees van God en die gees van die mens in die Ou Testament.* J. H. Kok, Kampen 1960, 329 blz., ing. f 9,50.

Dit werk is een dissertatie, verdedigd aan de Vrije Universiteit van Amsterdam. Het handelt over de betekenis van het woord ruaḫ, in het Oude Testament. Aanstonds wil ik verklaren met deze samenvatting van al het tekstenmateriaal en de voornamelijk taalkundige en critische bespreking daarvan verheugd te zijn. De auteur begint met een hoofdstuk over ruaḫ als „wind". Dit was z.i. waarschijnlijk ook de eerste betekenis. In dit verband merk ik op, dat in een bijvoegsel een uitvoerige exegese met uiteenzetting van allerlei meningen voorkomt van Gen. 1:2, waar volgens de schrijver vertaald moet worden... „maar die wind van God het gewaai oor die waters" (blz. 246–260). De vertaling „geest" of „de Geest" wijst hij hier dus af. In een tweede hoofdstuk (blz. 34vv.) wordt gesproken over de ruaḫ van mens en dier; de grondbetekenis van de ruaḫ van de mens is „adem". Er volgt dan nog een hoofdstuk over ruaḫ als een „buitenatuurlike gees", een buiten-natuurlijke kracht of wezen, die tot een mens kan komen, op hem kan worden uitgestort enz.; en tenslotte een zeer uitvoerige beschouwing over die ruaḫ van Jahwe (blz. 120–222), waarin aandacht wordt geschonken aan de werkzaamheden van die Geest, het karakter ervan en aan de verhouding tussen Jahwe en Zijn Geest.

Uit dit summiere inhoudsoverzicht blijkt, dat het in dit boek gaat om een uiteenzetting over een belangrijke en moeilijke vraag, nl. die van de zin en de betekenis van de oudtestamentische beschouwingen over „geest". In hoeverre al die uiteenlopende gegevens uit zo verschillende soorten van literatuur en van zo verschillende ouderdom samengevat kunnen worden in een enigermate systematisch geordend geheel, schijnt een welhaast onmogelijke opgave. Wie zou een antwoord durven te geven op de vraag wat het Oude Testament omtrent „geest" en „geest van God" leert? Kunnen we ooit verder komen dan een poging de verschillende aspecten van deze vraag enigszins betrouwbaar te beschrijven? Moeten we bij een rubricering van het tekstenmateriaal ook niet sterk letten op de

ouderdom van de verschillende plaatsen en blijven niet verschillende zienswijzen naast elkaar bestaan? Dit zijn slechts enkele vragen die bij mij opkwamen toen ik van deze dissertatie kennis nam. Intussen kunnen we de auteur dankbaar zijn, dat hij het materiaal bijeengebracht en ter discussie gesteld heeft. Natuurlijk zou men graag hebben gezien, dat hij op bepaalde punten dieper was ingegaan, bijv. ten aanzien van het bekende probleem van de verhouding van ,,geest" en ,,handoplegging" in Num. 27:18 en Deut. 34:9.

Een opmerking over grammaticale terminologie: men houde goed uit elkaar bij etymologische kwesties het verschil tussen ,,stam" en ,,wortel". In de taalkunde zijn dat verschillende begrippen; men verwarre ze liever niet (vgl. hoofdstuk III, waar de auteur over de ,,stam" r-w-ḫ spreekt, terwijl hij in de summary het woord ,,root" gebruikt). A. R. H.

K. Roubos, *Feesten in Israël ten tijde van het Oude Testament.* Bosch & Keuning N.V., Baarn 1960, 159 blz.

De bekende serie Boeken bij de Bijbel (Bosch en Keuning, Baarn) heeft onlangs een metamorfose ondergaan en tracht zich nu in de steeds wassende stroom van pocket-uitgaven een eigen plaats te veroveren. Als nr. 12 in de reeks verscheen een aardig, pretentieloos boekje over Israëls feesten van de hand van de Zwolse predikant Dr. Roubos. Hoewel vrucht van gedegen studie kan men natuurlijk niet verwachten dat in een populair werkje als dit diep op alle netelige problemen, die het onderwerp oproept, zal worden ingegaan. Het boekje is natuurlijk als een algemeen oriënterende inleiding bedoeld. De wijze waarop de auteur de befaamde ,,ontwikkelde leek" met de materie in kennis brengt verdient echter alle lof. Toch blijven er wel wensen over. Het probleem van de kalenders b.v. wordt wel heel erg summier behandeld. Hier had de auteur veel kunnen hebben aan J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, Leiden 1961^2 (de eerste druk verscheen in 1959) en aan de studies van Mlle A. Jaubert. Verheugend is daarentegen weer de uitvoerige behandeling van de sabbat. Terecht schaart Dr. R. zich hier in de rij van hen die aan de klaarblijkelijke verwantschap van hebr. *sjabbat* met akk. *sjabattu* niet te ver strekkende consequenties willen verbinden. Ook de met veel verve door N. H. Snaith in zijn *The Jewish New Year Festival* voorgedragen opvatting dat hebr. *sjabbaton* rechtstreeks uit akk. *sjabattu* afgeleid moet worden en beide woorden de betekenis van ,,slotdag" hebben, wordt o.i. met reden door R. afgewezen. Nog een kleine opmerking als slot. In 1 Sam. 1:24 moet *b^{e}farim sj^{e}losjah* zoals reeds door LXX begrepen werd, gelezen worden *b^{e}far m^{e}sjullasj*. Het gaat niet om drie stieren, maar om een driejarige stier. Een offerdier moest minstens drie jaar oud zijn. H. A. Brongers

B. W. Anderson, *De wereld van het Oude Testament*, dl. 1. Het Verbond; dl. 2 Israël wordt een natie, Bosch en Keuning, z.j. (reeks Boeken bij de Bijbel). f 2,90.

In het recente verleden zijn er 2 werken van amerikaanse geleerden over het Oude Testament in het Nederlands vertaald en in zakformaat

uitgekomen. We bedoelen het reeds zeer geprezen boek van C. H. Gordon, de befaamde kenner van het Oegaritisch, *Het Oude Testament in historisch perspectief* (Aula-reeks) en de beide hierboven genoemde deeltjes, waaraan binnenkort nog een 3e zal worden toegevoegd. We kunnen hierin een teken zien van de belangrijke bijdrage die amerikaanse theologen, archaeologen en linguisten zijn gaan leveren aan de oudtestamentische wetenschap. (Men denke aan Albright, Millar Burrows, Wright, Bright, Pritchard, Mendenhall, Freedman e.a.). En moeten we uit het feit van de uitgave in pocketvorm concluderen dat de uitgevers er toch nog wel iets in zien, theologische lectuur in uitgebreide oplagen op de markt te brengen, omdat ze een goede belangstelling hiervoor bij het publiek hebben ontdekt?

Ik heb de beide deeltjes van Anderson, door L. Leertouwer, theol. drs. verdienstelijk vertaald, met veel genoegen doorgelezen. Ze zijn zoal niet meeslepend, dan toch wel levendig en met veel kennis van zaken geschreven. De auteur slaagt er m.i. in, ook de niet-vaktheoloog bij het verhaal van de bijbel en zijn weergave hiervan te betrekken door zijn actualiserend vertellen en doordat hij telkens verwijst naar eigentijdse paralellen en ingaat op de vragen zoals deze bij intelligente kerkgangers kunnen leven. Kaartjes, foto's en schema's verlenen goede steun aan de tekst. Het boek van Anderson is wat uitvoeriger dan bijv. *De geschiedenis van Israël* door prof. Beek, maar is hiermee in grote lijnen toch wel te vergelijken. De auteur zet zich duidelijk af tegen een fundamentalistisch verstaan van de bijbel. Hij maakt duidelijk dat het opslaan van de bijbel is het binnengaan in een aan de westerse mentaliteit veelzins vreemde wereld. De Schrift moet verstaan worden allereerst in zijn eigen kader. Maar juist dan heeft het Oude Testament de mens van nu bijzonder veel te zeggen.

L. A. SNIJDERS

NIEUWE TESTAMENT

EDWARD D. O'CONNOR, *Faith in the Synoptic Gospels*, University of Notre Dame Press, Indiana 1961, XX + 164 pp., ing. $ 4.00.

De schrijver gaat uit van het verschil in geloofsbegrip tussen de Reformatie (nadruk op fiducia) en het traditionele Roomskatholicisme (nadruk op assensus) en constateert spanningen tussen de R.K. exegeten en dogmatici op hetzelfde punt. In dit boek probeert hij, uitgaande van de stelling, dat exegeten en dogmatici op verschillend niveau met dezelfde werkelijkheden bezig zijn ,,to put the results of biblical theology in a form in which they will be accessible to the consideration of speculative theology'' (p. XIV).

Hij beseft, dat zijn benadering van de bijbelse gegevens niet e mente auctorum is; hij houdt zich immers bezig met vragen, die de speculatieve theoloog interesseren, maar voor de eerste drie evangelisten niet boven de horizon kwamen. Dit geldt met name van de door hem gemaakte onderscheiding tussen het wezen van het geloof en de beleving en de beschrij-

ving daarvan. De beperking tot de Synoptici vindt zijn oorzaak in het feit, dat de Protestantse bezwaren tegen de scholastieke definitie van geloof vooral op de Synoptici steunen.

Uitgebreid analyseert O'Connor achtereenvolgens de overeenkomsten en de verschillen tussen het geloofs'begrip' van het O.T. en dat van de Synoptici; de teksten, die spreken over geloof in het evangelie: de pericopen, die spreken over vertrouwen in Jezus als Heiland en die handelen over het geloof, dat Jezus is de Christus, de Zoon van God. De twee laatste hoofdstukken handelen over ,,Trust and Belief, the principal forms of Faith in the Synoptics'', en over ,,The Unity of the Synoptic Conception''. De epiloog vergelijkt de synoptische en scholastieke opvattingen omtrent het geloof. De schrijver besluit zijn boek, na de eenzijdigheden en de gevaren van de scholastieke benaderingswijze in het licht te hebben gesteld, met de geruststellende conclusie: ,,At any rate, regardless of whether one admits the necessity or legitimacy of scholastic thought, the differences between its conception of faith and that which underlies the Gospels come from differences in the *mode of conception*, not from disagreement about the object conceived'' (p. 113).

Dit is een sympathiek boek, waarin de auteur probeert volkomen eerlijk en fair te zijn, naar alle kanten. Toch moet de vraag gesteld worden, of hij gezien zijn uitgangspunt en methode, wel tot een andere conclusie kon komen dan de zojuist geciteerde, die in feite alle plooien vroom gladstrijkt. De lezer krijgt het gevoel, dat het boek pas werkelijk ,,spannend'' en interessant geworden zou zijn, als de verschillen tussen de synoptici onderzocht zouden zijn; als de vraag gesteld zou zijn naar de authenticiteit van de synoptische uitspraken; en als de verhouding van geloof en werkelijkheid (historisch feit) op radicaler wijze aan de orde zou zijn gesteld dan nu in appendix II over ,,Faith and Miracles'' en in de passages over de opstanding (pp. 63–68) geschiedt. Bovendien zou het boek leesbaarder geworden zijn, als de schrijver korter en bondiger had geschreven.

M. DE JONGE

PAUL JOHANNES DU PLESSIS, Τέλειος, *the Idea of Perfection in the New Testament*, J. H. Kok N.V., Kampen 1959 (f 6,90).

Dit proefschrift, verdedigd aan de Theologische Hogeschool te Kampen, handelt over een belangrijk Nieuwtestamentisch begrip en wil een bijdrage zijn tot het verstaan van de religieuze achtergrond en de terminologie van het N.T. De Zuid-Afrikaanse schrijver vangt aan met een historie van de interpretatie, waarbij hij achtereenvolgens handelt over: 1. de zedelijke interpretatie, die vooral van betekenis is geweest in Methodistische en Piëtistische kringen; 2. de eschatologische verklaring, waarbij natuurlijk gedacht wordt aan de bekende opvattingen van Herbert Preisker, die spreekt van een Telos-Glaube in het N.T. en de gelovigen karakteriseert als ,,von der Eindhoffnung, vom Reiche Gottes her bestimmt''; 3. de formele interpretatie, welke in het begrip teleios de algemene, formele notie van geheelheid, totaliteit accentueert; 4. de mystieke

verklaring, gerepresenteerd door onderzoekers als Reitzenstein en Bousset. Bij het Nieuwtestamentisch begrip zou men – althans op tal van plaatsen – hebben te denken aan de „ingewijde" van de mysteriën, die een volmaakte gnosis verkregen heeft en ook het werkwoord teleioun zou vanuit deze achtergrond verklaard dienen te worden. 5. Het uitvoerigst handelt Du Plessis over τέλειος als gnostische qualificatie. De opvattingen van Bultmann en Käsemann betreffende invloed van de conceptie van de gnostische Verlosser op het evangelie van Johannes, op Paulinische teksten als 1 Kor. 2:8 vv., Ef. 4:8 vv., Fil. 3:15 en – wat Käsemann betreft – op Hebreeën komen hier ter sprake. De Schr. besluit dit interessante inleidende hoofdstuk met een uiteenzetting over de vernieuwde belangstelling voor een verklaring vanuit de Septuagint (b.v. bij Michel in zijn commentaar op Hebr.).

Het tweede hoofdstuk is gewijd aan lexicografische en semasiologische overwegingen betreffende het begrip teleios in de bronnen buiten het N.T. De Schr. geeft hier eerst een uitvoerige uiteenzetting over de betekenis van het woord τέλος voor het verstaan van het begrip τέλειος, waarbij b.v. het gebruik van τέλος in de Griekse filosofie, in de LXX en bij Philo ter sprake komt. Daarna volgt een karakterisering van τέλειος in de zo juist genoemde litteratuur (m.i. verdient hetgeen gezegd wordt over τέλειος in de Septuagint bijzondere aandacht) en van de notie tamîm in de Qumranteksten. Bij dit laatste constateert Schr. grote overeenkomst met het O.T., maar toch ook verschil: het begrip krijgt in deze aparte gemeenschap een „sectarisch" accent.

Dit alles is voorbereiding voor hoofdstuk III: Τέλειος in het Nieuwe Testament. Ook hier geeft de Schr. allereerst een uitvoerige uiteenzetting over de betekenis van het substantief τέλοσ in het N.T. Bekende plaatsen als Rom. 10:4 (Christus het einde der Wet), de wending ἀρχὴ καὶ τέλος uit de Apc. en τέλος in typisch eschatologisch verband worden hier uitvoerig besproken. Schr. constateert een geheel eigen opvatting van het begrip in het N.T. en spreekt van een „creative appropriation" door de Nieuwtestamentische schrijvers: „*Telos* received at their hands its *Messianic and Eschatological* connotation" (de cursivering van de Schr.). Telos duidt op „the Messianic mission fulfilled by Christ" en kenmerkt Christus als het keerpunt in de heilsgeschiedenis.

In het tweede deel van dit hoofdstuk geeft Du Plessis een exegese van vrijwel alle teksten, waarin het woord teleios voorkomt. Zijn resultaat is, dat – wat de Synoptici, Joh. en Hand. betreft – het Oudtestamentisch motief domineert: teleios duidt hier een ongedeelde overgave aan. In dit verband worden teksten als Mt 5:48, 19:21 en 1 Jh. 4:18 uitvoerig besproken. – Bij Paulus wordt vooral tweeërlei geaccentueerd: teleios duidt vooreerst aan: de volheid van de verlossing bij de Christelijke gelovigen, hun zijn „in Christus", „the state of redemption" (b.v. 1 Kor. 2:6), maar vervolgens op enkele plaatsen (1 Kor. 3:10, Fil. 3:15) ook: de eschatologische volmaaktheid, die bij de komende wereld behoort. – Uiteraard wijdt de Schr. verscheidene bladzijden aan Hebr. Voor deze brief acht hij terecht twee dingen karakteristiek: ten eerste de toepassing van de notie op Christus zelf. Bij deze gedachte „Christus, die tot volkomenheid ge-

bracht is'' accentueert hij het cultisch-sacraal, ambtelijk en persoonlijk-existentieel karakter. Een tweede trek is al evenzeer kenmerkend: de betekenis van de volmaking van Christus voor de volmaking der gelovigen (Hebr. 5:9). – Het gebruik van de term bij Jacobus doet weer sterk denken aan dat van de evangelieën en het O.T.: the whole hearted devotion. Het geheel overziende constateert Du Plessis, dat wij telkens allerlei van het telos-motief van het O.T. in het N.T. terugvinden, evenwel in een geheel nieuwe dimensie: ,,This dimension is Christ, and this makes the *telos* concept of de N.T. a unique and unequalled one. It follows that *teleios* is consequently also unparalleled.''

Ik geloof, dat dit proefschrift alle aandacht verdient. Wel vraag ik me af, of de Schr. hier en daar voor de verklaring van het besproken adjectief in het N.T. toch niet al te veel afleidt uit de notie telos en ook bij de bespreking van enkele afzonderlijke teksten plaatste ik vraagtekens. Op enkele bladzijden sluit een Duits citaat ook op onbevredigende wijze aan bij de Engelse tekst (zie b.v. blz. 192, tweede alinea). Maar dit doet nauwelijks iets af aan onze waardering. Intussen zien wij met des te meer interesse uit naar hetgeen straks s.v. τέλειος in ThWb. verschijnen zal.

G. SEVENSTER

R. SCHIPPERS, *Het Evangelie van Thomas*. J. H. Kok N.V., Kampen 1960.

Dit boek geeft een vertaling van het Ev. Th., een commentaar op de tekst, een korte inleiding, een samenvatting van enige bladzijden en een appendix van de hand van de heer T. Baarda over ,,Thomas en Tatianus''. Het is kennelijk de bedoeling van de schrijver geweest om het Ev. Th. voor zich zelf te laten spreken. Als gevolg hiervan vindt men slechts een beperkt aantal verwijzingen naar parallellen in oudchristelijke literatuur en vrijwel geen opmerkingen betreffende overeenkomsten in logia van het synoptisch type met varianten in de tekst van de Hss van het Nieuwe Testament. Door bij het onderzoek van de logia steeds weer te wijzen op de theologische opvattingen van het Ev. Th. is de schrijver in staat geweest om afwijkingen in logia van het synoptisch type in vergelijking met parallellen in de kanonieke evangeliën te verklaren als een gevolg van een ,,listig spel'' van het Ev. Th. in plaats van in sommige gevallen traditie te veronderstellen onafhankelijk van die welke te vinden is in de ons bekende evangeliën. Dit uitgangspunt bij het onderzoek van de relatie tussen de logia en het Nieuwe Testament is zeer toe te juichen. Minder aanvaardbaar is echter dat de schrijver de opvattingen van het Ev. Th. onder de ,,gnosis'' rangschikt. Dit woord zegt namelijk zonder meer niets. Het had de voorkeur verdiend als op enigszins uitvoeriger wijze dan op p. 132–134 gebeurt, was uiteengezet wat de opvattingen van de schrijver van Ev. Th. nu precies zijn. Hoezeer er ook parallellen zijn met de Valentianen (Cerfaux), Naassenen (Grant) of Marcionieten (Schippers nu en dan), het blijft een feit, dat dit evangelie een geheel eigen aard heeft met een geheel eigen terminologie. Als we dit hebben onderkend zullen we pas in staat zijn om de behandeling van de tekst van het Nieuwe

Testament in dit geschrift op juiste wijze te waarderen. Tenslotte kan met waardering de bijdrage van de heer T. Baarda worden genoemd. Zijn conclusies zijn echter, zeker op goede gronden, zo voorzichtig, dat hier verder weinig over valt te zeggen.

A. F. J. KLIJN

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

Verklaring van JACOBUS ARMINIUS, *afgelegd in de vergadering van de Staten van Holland op 30 oktober 1608*. Opnieuw uitgegeven door Dr. G. J. HOENDERDAAL. De Tijdstroom, Lochem 1960. Geb. f 4,90.

G. J. SIRKS, *Arminius' pleidooi voor de vrede der kerk.*

D. TJALSMA, *Leven en strijd van Jacobus Arminius.* (Oriëntatie-reeks, XI en XII/XIII). De Tijdstroom, Lochem 1960.

Op velerlei wijze is in het jubileumjaar 1960 de gedachtenis van Arminius geëerd. Allereerst door de heruitgave van zijn Verklaring van 1608, een voor zijn persoon en theologie, bepaaldelijk voor zijn standpunt in de befaamde praedestinatiestrijd zeer kenmerkend geschrift. Arminius legt allereerst rekenschap af, wat hem bewoog tot het schrijven ervan, vervolgens geeft hij de opvattingen van zijn tegenstanders weer, om daarna zijn eigen standpunt uiteen te zetten en tenslotte aan te dringen op herziening van de Confessie en de Catechismus door een nationale synode. De heruitgave is naar de oudste druk van 1610, maar er is rekening gehouden met afwijkingen in het oorspronkelijke handschrift. Dr. Hoenderdaal biedt in een inleiding een overzicht van de historische achtergrond der Verklaring, bespreekt haar inhoud en betekenis en trekt een vergelijking met de Remonstrantie, die hij ook in haar geheel afdrukt. Bovendien geeft hij in voetnoten talrijke historische en verklarende toelichtingen. Terecht betoogt hij, dat Arminius een poging gedaan heeft om het christologisch gezichtspunt in de praedestinatieleer beter tot zijn recht te doen komen dan zijn tegenstanders deden en dat hij een ‚praktische' theologie voorstond. Arminius' geloof en theologie waren echter in de grond van de zaak sterker anthropologisch bepaald en hij hechtte meer betekenis aan de vrije wil (zie blz. 79) dan de inleider het doet voorkomen (blz. 32). Dr. H. doet een goed woord voor een theologie, die rekening houdt met het ondoorgrondelijke, bovenethische wezen Gods (blz. 29 vlg.), maar het wordt niet duidelijk hoe hij denkt over Arminius' kennelijke afwijzing daarvan, als deze Gods rechtvaardigheid binnen de ethische grenzen wil houden van „ieder het zijne te geven" (blz. 77). – De uitgave is versierd met een portret van Arminius en een facsimile van de titelpagina van de eerste druk.

Van de indrukwekkende rede, waarmee Arminius in 1606 het rectoraat der Leidse universiteit overdroeg, geeft Dr. Sirks een inhoudsoverzicht. Hij schetst de omstandigheden, waaronder zij werd uitgesproken en knoopt er een uitvoerige nabeschouwing aan vast. Het is jammer, dat de rede zelf niet in vertaling is opgenomen. De schrijver zet uiteen, hoe

Arminius pleitte voor eenheid der ware kerk, ondanks leerverschillen; om welke redenen hij, bij de toenmalige verstrengeling van godsdienst en politiek, van de magistraten beveiliging van de vrede der kerk verwachtte en welke voorstelling hij had van een synode, nl. als een kerkelijke vergadering, die geen leerdecreten uitvaardigt, maar door overleg de overeenstemming in geloofszaken bevordert. In zijn nabeschouwing beweegt Dr. Sirks zich vrij ver van zijn onderwerp af, soms zo ver, dat het eigene van Arminius' theologie erdoor in de schaduw komt. Enerzijds worden speciaal aan Arminius theologische deugden toegeschreven, die hij, zij het ook niet met al zijn tegenstanders, toch wel met vele reformatorische theologen gemeen had: b.v. de onderschikking van kerkelijke uitspraken aan het gezag der Schrift, het afzien van een afgerond theologisch systeem, het verband tussen Schrift, Heilige Geest, geweten en rede – al lagen de accenten anders – en de erkenning, dat God alleen weet wie tot de ware kerk behoren. Anderzijds worden uit formele beginselen van Arminius (o.m. zijn opkomen voor verscheidenheid van inzicht binnen de kerk, zijn aandacht voor bijbeluitlegging, zijn nadruk op een goede consciëntie) materiële theologoumena uit veel later tijd afgeleid (zoals een zekere relativering van de christelijke openbaring en van de drieëenheid), waarvoor Arminius' geestelijke nazaten zich wel toegankelijk hebben getoond, maar die toch uit andere bronnen waren opgeweld en waarin Arminius zelf zijn geloofsovertuiging niet zou hebben herkend.

Ds. Tjalsma schonk ons een beknopte, maar lezenswaardige biografie, waarin van de loutere persoonlijkheid van Arminius een goed beeld gegeven wordt, evenals van de strijd die zijn leven heeft verbitterd. Ofschoon hij de houding van Arminius in dit conflict terecht gunstiger beoordeelt dan die van zijn opponenten, schrijft hij toch beheerster en minder partijdig dan destijds Maronier deed. – Dat Arminius van Petrus Ramus het vertrouwen in de menselijke rede zou hebben overgenomen (blz. 42), wordt al weersproken door het voorafgaande citaat, waarin Arminius zelf erkent, dat zijn gewetensoordeel van de waarheid kan afdwalen. Een navolger van Ramus in eigenlijke zin, zoals in navolging van Tideman wordt gesuggereerd (blz. 23 vlg.), is Arminius niet geweest en de schrijver laat dat verderop ook wel doorschemeren (blz. 85). – Het verdient geen aanbeveling, de wijze van theologiseren van Arminius en de zijnen ‚ondogmatisch' te noemen in tegenstelling tot ‚bijbels' (blz. 52, 68, 86). Arminius was volop dogmaticus, in de bestrijding van zijn tegenstanders stelde hij zijn eigen dogmatische stellingen tegenover de hunne en volgde niet zelden zelfs een scholastische redeneertrant. Ook aan de Goudse Catechismus kan men zekere dogmatische gezichtspunten niet ontzeggen. Dit kwam niet in mindering van de begeerte om bijbels te denken en te spreken. Omgekeerd waren ook de gereformeerde tegenstanders overtuigd, dat hun dogmatische stellingen de enig juiste interpretatie van de Bijbel leverden. De tegenstelling ligt niet tussen bijbels en dogmatisch, maar tussen verschillende benaderingen en uitleggingen van de bijbelse gegevens en tussen verschillende theologische en anthropologische grondposities.

W. F. Dankbaar

Johannes Calvin, *Auslegung des Römerbriefes und der beiden Korintherbriefe*, übersetzt und bearbeitet von Gertrud Graffmann, Hans Jakob Haarbeck und Otto Weber. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen, Kreis Moers 1960, 520 p., ing. D.M. 31,20, geb. D.M. 34,60.

De verschijning van een nieuwe Duitse vertaling van Calvijns bijbelcommentaren wordt regelmatig voortgezet. Calvijn is in 1539, toen hij in Straatsburg werkzaam was, zijn reeks commentaren begonnen met de verklaring van de brief aan de Romeinen; ook hij is, evenals vele andere kerkvaders en hervormers, gegrepen door deze machtige brief van de apostel Paulus. Het loont de moeite, de overeenkomsten en verschillen na te gaan tussen Calvijn en Luther in hun opvatting van de gerechtigheid Gods en de rechtvaardiging door het geloof. De commentaar op de brieven aan de Corinthiërs dateert uit Calvijns tweede Geneefse periode; men kan er de neerslag in vinden van zijn arbeid en strijd om het gemeentelijke leven op te bouwen. De vertalers hebben op sommige plaatsen enkele bekortingen aangebracht. Aan hun werk liggen de uitgaven van 1551 ten grondslag, zoals die in het Corpus Reformatorum zijn opgenomen. Zij hebben wederom aan talloze theologen een grote dienst bewezen, want de commentaren van Calvijn zijn, ondanks alle voortgang van de exegese, nog altijd waard geraadpleegd te worden om hun klare begrip en practische toepassing.

W. F. D.

Melanchthons Werke, III Band. *Humanistische Schriften*, herausgegeben von Richard Nürnberger. Gerd Mohn, Gütersloh 1961, 372 p., geb. D.M. 18,50.

Melanchthon was, behalve de systematicus der lutherse theologie, ook de man die, met behulp van zijn humanistische scholing, een synthese nastreefde tussen openbaring en rede, reformatorische vernieuwing, klassieke cultuur en oudkerkelijke traditie, geloof en wetenschap.

Op dit gebied bewegen zich de geschriften, die in dit deel bijeengebracht zijn: een twaalftal Latijnse redevoeringen, uit de jaren 1517 tot 1549 (o.m. over de vrije kunsten, de welsprekendheid, het onderwijs), de Philosophia moralis van 1546 (in Aristoteles' voetspoor, met o.m. uitvoerige beschouwingen over recht en overheid) en „De anima" van 1553 (tegelijk een psychologische en theologisch-anthropologische verhandeling, waarin niet alleen de zintuigen, het geheugen e.d., maar ook de vrije wil en het beeld Gods ter sprake komen).

De uitstekend verzorgde uitgave is voorzien van inleidingen, toelichtende aantekeningen en literatuuropgaven.

W. F. D.

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST

BERNARD DELFGAAUW, *Geschiedenis en Vooruitgang, Deel I, Het ontstaan van de mens,* 1961, Uitgeverij Het Wereldvenster, 274 blz.

Prof. Delfgaauw, die wijsgerig Nederland reeds aan zich verplichtte door verschillende werken over de geschiedenis der filosofie, studies over de existentiefilosofie en vele artikelen, heeft zich nu opgemaakt een wijsbegeerte van de geschiedenis te schrijven. Het eerste deel ervan is verschenen. Het handelt over het ontstaan van de mens. Na de noodzakelijke prolegomena komt aan de orde de ontologie der geschiedenis en wel in de eerste plaats de critica. In het tweede deel, ,,de geschiedenis van de mens", zal de ontologie worden voortgezet en zullen de statica en de dynamica der geschiedenis besproken worden. Het derde deel, getiteld ,,de eeuwigheid van de mens" zal handelen over de metafysica en de theologie der geschiedenis. – Het is een daad van moed, een filosofie van de geschiedenis te schrijven. Veel en velerlei moet er in worden behandeld en daaronder de belangrijkste vragen, waarmee de filosofie zich ooit heeft bezig gehouden. Dat het geen uiting van overmoed was van Dr. Delfgaauw, dit werk aan te vatten, blijkt reeds uit het eerste deel. Inderdaad komt er zeer veel in aan de orde, maar op een heldere, overzichtelijke en wel geordende wijze. De schrijver blijkt de stof te beheersen. – Dr. Delfgaauw ontleent zijn inspiratie vooral aan Teilhard de Chardin en aan de existentie-filosofie. Of deze beide bronnen harmonisch samenvloeien, zal moeten blijken. Ook het Neothomisme heeft de schrijver beïnvloed. Hij kon zich aan slechter invloeden dan de drie genoemde hebben blootgesteld. – Een daad van moed, die weldadig aandoet, is het, dat de auteur het opneemt voor de idee der vooruitgang en wel van de mensheid in het geheel. Bedoeld is vooruitgang in het mens-zijn zelf, wat betekent een vooruitgang in datgene, wat juist de mens in de wereld karakteriseert, nl. zijn vrijheid. Vooruitgang is derhalve een groei in de vrijheid. Dat sluit echter in, dat deze groei zelf zaak der vrijheid is. – Het is merkwaardig, dat tegenover allerlei pessimistische toekomstverwachtingen van verschillende kanten, o.a. ook door Neomarxisten, een geloof althans in de mogelijkheid van vooruitgang geponeerd wordt. – Dr. Delfgaauw plaatst de geschiedenis der mensheid in een breed kader; hij onderscheidt een kosmische, een vitale en een humane geschiedenis. Hier is de invloed van Teilhard de Chardin, deze merkwaardige en inspirerende denker, zeer duidelijk. – De evolutieleer wordt ten volle aanvaard. – Van belang acht ik onder meer, dat de schrijver tegenover een statische een dynamische ontologie stelt. Eveneens, dat hij op de existentiefilosofie een correctie aanbrengt, door meer aandacht te schenken, dan deze pleegt te doen, aan het dier en ook aan het ding. – Ik wacht met spanning op de volgende delen.

H. DE VOS

CLEMENT ROSSET, *La philosophie tragique.* Uitg. Presses Universitaires de France, 1960. 166 p.

„Het is opmerkelijk, dat men nog niet ontdekt heeft, hoe tal van zgn. kritische filosofieën, systemen dus waarvan het uitgangspunt bestond in het opruimen van alle vooroordelen, in feite hun offer brachten aan een idool, een niet toegegeven vooroordeel, waarop zij zich wel wachtten de aandacht te vestigen, zodat er een grote kritische scherpte voor nodig is om het enige maar dodelijke vooroordeel te ontmaskeren dat het kriticisme van de wijsbegeerte van Plato zowel als die van Descartes en Kant ruïneert, in zoverre dit kriticisme namelijk het *absolute* zou willen bewaren. Dit vooroordeel wordt hier voor de eerste maal aan de kaak gesteld, en men zal zich dan ook niet verbazen dat ik dit aanduid met een weinig gebruikelijke uitdrukking welke dit boek zal hebben uit te leggen: het „anti-tragische" instinct of, wat op hetzelfde neerkomt, het morele instinct".

Zo opent Rosset zijn boek; hij neemt zijn thema en zijn eigen boek dus hoog op! De enige wijsgeren, die hij nog als zijn voorlopers erkent zijn Schopenhauer en Nietzsche. Hij had ook de duitser Lucka, de amerikaan Weisinger, de spanjaard Unamuno en zijn franse landgenoot Camus kunnen noemen; maar Rosset citeert niet graag. Nietzsche's pan-tragische visie wil hij konsekwent uitwerken.

Nu heeft al wat er over het tragische geschreven wordt de eigenschap boeiend te zijn. Telkens wordt ons de adem benomen. Met wat Rosset schrijft over de tijd, over de onthulling en onttakeling van de mens in het tragische conflict en zeker ook over het feest doet hij hierin ten volle mee. Een andere vraag is echter of hetgeen hij schrijft ook helder is.

Rosset definieert het tragische als de verbinding der ideeën van het onverzoenlijke en het onverantwoordelijke, daarbij als het onvermijdelijke en summa summarum het anti-moralistische. Met alle kracht zet hij zich af tegen het idealisme en zijn meta-physische fixaties. Daarbij neemt hij echter het tragische zo wijd, dat al het irrationele van het wereldbestel, al het absurde, catastrofale en tegenstrijdige er onder valt. Gelijk Camus (die hij dus niet noemt) ziet hij de mens vereenzaamd in een wereld welke op geen enkele wijze op zijn wil of verlangen aansluit, en waartegenover de mens zich niettemin probeert te handhaven. Rosset komt daarbij op niet voor de vrijheid van de wil – wel voor de wil zelf, niet voor het geluk wel voor de vreugde, niet voor het christendom (volgens hem gevangen in zijn meta-physische projecties) wel voor een tragische religiositeit, niet voor de moraal (tirannie over de werkelijkheid!) wel voor de revolte.

Blijven dan echter niet de vragen of de tragiek niet in de diepste zin berust juist op het morele protest, dat dus een moraal onderstelt? Wanneer de mens als een protesterend wezen wordt gekarakteriseerd, waarom protesteert de mens dan? Wanneer Rosset de moraal een tirannie ten aanzien van de werkelijkheid noemt, heeft hij dan nooit gehoord van Bergson's *morale ouverte,* laat staan van de bijbelse liefde, die in wezen geen schema's of tirannie kent? Wanneer hij, ken-kritisch, aan de moraal en aan het christendom hun vooropgezette geloof verwijt als tegenstelling

van de werkelijkheidszin der tragiek, bouwt hij dan niet op een naïef realisme?

Boeiend is het boek wel! Hebben wij een en ander al eens meer gehoord? Wij zullen het ongetwijfeld nog wel meer horen! De theoloog zal goed doen zich zo scherp mogelijk rekenschap te geven van het verschijnsel tragiek. H. J. HEERING

L. J. VAN HOLK, *De rebellerende mens*. L. J. C. Boucher, Den Haag 1960, 145 pp., geb. f 6,90.

Het is een zwaarmoedig peinzend boek. Op grond van een penetrante peiling van het verschijnsel van de opstandigheid ziet de schrijver uiteindelijk niet meer dan de ondoorzichtigheid van onze rebelse aard. De werkelijkheid is niet zo eenvoudig als de geliefde formule ,,rebellie-opstand-betere orde''. Ook de slechtere herordening behoort tot de veel voorkomende mogelijkheden. Dit betoog scherpt het oog daarvoor. Wanneer positieve uitspraken worden gedaan, gaat de lezer vragen: exclusivisme is misplaatst, maar valt de unieke positie van het Evangelie onder deze geborneerdheden? Het is echter waar dat de godsdienstproblematiek (verdeeldheid en verscheidenheid der kerken) de opstandigheid als grondstemming in deze tijd aanwakkert (p. 64). Met het hoofdstuk ,,Rebellie en christelijk geloof'' onderstreept de schrijver in Jezus Christus de zuivere opstandigheid tegen de vigerende godsdienstige orde: ,,waarlijk gehoorzaam'' (kruis) én ,,waarlijk opstandig''. Hij ziet echter geen enkele ,,oplossing'' in dit Evangelie. Terecht. Maar, is er niet een nieuwe houding gewonnen? Dit hoofdstuk is teveel torso gebleven. Toch zit er een appèl in deze beschrijvende studie: ,,Waar wilt ge staan?... Bij de gekruisigde of bij zijn beulen?...'' (p. 143). De lijst van geraadpleegde literatuur is een spiegel der eruditie en een stimulans tot keuze voor verdere lectuur. Hinderlijk is het ontbreken van een inhoudsopgave, temeer omdat déze auteur de titels van zijn hoofdstukken weet te formuleren.

P. A. VAN STEMPVOORT

OECUMENICA

KURT HUTTEN, *Geloof en Sekte*, vertaald door Ds. J. J. Poort. T. Wever, Franeker 1959, 150 blz., f. 7,90.

In 1957 verscheen van de hand van de bekende sektoloog KURT HUTTEN [1] een boek: *Die Glaubenswelt des Sektierers*, met als ondertitel: Das Sektentum als antireformatorische Konfession. Sein Anspruch und seine Tragödie. Van dit boek verscheen in 1959 een nederlandse vertaling onder de titel: *Geloof en Sekte*. Het is in menig opzicht de moeite waard op dit boek wat uitvoeriger in te gaan, vooral omdat naar aanleiding hiervan een aantal principiële opmerkingen zijn te maken omtrent de vraag: wat is het wezenlijke van een sekte? Wij willen eerst in 't kort de strekking van dit boek weergeven.

[1] Kurt Hutten schreef het duitse standaardwerk over de sekten: *Seher, Gruebler, Enthusiasten*, Stuttgart 1953 (3).

1. Hutten heeft gezocht naar een gemeenschappelijke grondtrek die alle (Protestantse) sekten gemeen hebben. Hij meent die gevonden te hebben in hun afwijzing van de kernboodschap van de Reformatie: de rechtvaardiging door het geloof alléén. Deze negatie doet zich volgens Hutten ook gelden op het gebied van hun *positieve* leerinhoud. ,,Om een beeld te gebruiken: als een granaat explodeert, vindt men nadien de splinters terug, verspreid over allerlei afstanden en richtingen. Maar ze wijzen allemaal terug naar dezelfde explosiehaard. Zo hebben ook de Protestantse sekten een en hetzelfde explosiecentrum'' (blz. 27).

De sekten nemen dus volgens Hutten geen genoegen met het sola fide, sola gratia en sola scriptura van de Reformatie. Zij willen – op de een of andere wijze – de mens een zekere medewerking toekennen bij het verwerven van het heil. Daarbij binden de sekten het heil dan weer op verschillende wijze aan bepaalde cultische of andere voorwaarden. Zo bijv. de Hersteld Apostolischen aan de verzegeling door of namens de levende Apostel; de Pinkstergemeenten aan de Doop met de Heilige Geest en de daarbij behorende tongentaal; de Adventisten aan het houden van de Sabbath, en zo verder. Bij dit alles vindt dan een verschuiving plaats van het handelen Gods naar dat van de mens. In tegenspraak dus met het sola gratia. Bovendien wordt het sola scriptura verworpen doordat men – zoals Hutten zegt – naast de bijbel in de rechterhand nog een andere ,,bijbel'' in de linkerhand heeft: bij de Mormonen het boek van Mormon, of (bij de Jehovah's Getuigen) de Wachttoren als kanaal van de Heilige Geest, of (bij de Adventisten) de geschriften van Ellen White, of (bij de Christian Scientisten) het boek ,,Wetenschap en Gezondheid'', en zo maar voort.

Daarbij hebben de sekten de pretentie de ware kerk te zijn en komen zij tot een theologia possessionis et gloriae, i.p.v. tot de theologia crucis. Daardoor kunnen zij dan ook geen kritiek dulden, zijn humorloos en krampachtig en komen ze tot steeds verdere splitsingen. Hutten somt op: Mormonen 5, Adventisten minstens een dozijn, Hersteld Apostolischen 9, Jehova Getuigen ca. 20, Pinkstergroepen: één keten van splitsingen.

Hutten laat het niet bij dit indrukwekkend requisitoir. Hij geeft daarna ook een aantal waardevolle ,,vragen van de sekten aan de kerk'' en enkele wijze regels voor het gesprek met de sekten.

2. Wanneer wij nu overgaan tot een beoordeling van Hutten's boek, willen wij beginnen met een woord van waardering voor de knappe wijze waarop de schrijver lijn heeft weten te brengen in een aantal op 't oog zo divergerende verschijnselen. De eenvoud van zijn stelling heeft iets van een vondst en kan inderdaad tot op zekere hoogte dienen als een ,,sleutel'' om tot een beter verstaan van bepaalde sekten te komen.

Het boek is dan ook een belangrijke bijdrage tot de discussie tussen kerk en sekte en als zodanig waard om door ieder die hierbij betrokken is (en wie is dit tegenwoordig niet) nauwkeurig bestudeerd te worden. Ik zou dan ook vrijwel zonder reserve enthousiast kunnen zijn als Hutten zijn boek ook als een *bijdrage* tot de discussie had aangeboden. Dit is echter niet het geval. Hutten meent op de sleutelvraag *het* antwoord te hebben gevonden en daarmee in staat te zijn ,,het hele gebied van de

sekten van binnenuit te verstaan" en ,,duidelijk en ondubbelzinnig vast te stellen waarin het wezen van de sekten bestaat" (8). Daartegen moet ik protesteren. Omdat daarmee niet alleen de sekten onrecht wordt aangedaan, maar omdat de bestrijding van het sektarisme daarmee op een verkeerd (want eenzijdig) spoor wordt gerangeerd. Terwijl bovendien de diepste vragen, die het bestaan van de sekten aan de kerk stelt, daardoor niet scherp genoeg aan de orde komen, zoals ik in het hiernavolgende hoop aan te tonen.

3. In de eerste plaats moet worden opgemerkt dat Hutten het sekteverschijnsel praktisch alleen van de *theologische* zijde benadert. Dat is natuurlijk zijn goed recht. Maar het is slechts één kant van de zaak, en het is de vraag of het in de praktijk de belangrijkste is. Vooral voor de bestrijding van het sektarisme is het noodzakelijk grondige aandacht te besteden aan de sociologische en de psychologische factoren die bij sektevorming in 't spel zijn. Daar ik elders hierover uitvoeriger heb geschreven behoef ik er hier niet dieper op in te gaan.[1] In het algemeen wil ik alleen nog opmerken dat Hutten wel de *ketterij*, dus de afwijking van de rechte (in dit geval reformatorische) leer heeft aangegeven. Maar daarmee heeft hij niet – zoals hij toch wilde – ,,duidelijk en ondubbelzinnig vastgesteld waarin het wezen van de sekte bestaat". Afwijking in de leer is nl. slechts één van de componenten van het ,,wezen" der sekten. Volgens de franse R.K. sektoloog H.-Ch. Chéry niet eens de belangrijkste.

,,*Raisons doctrinales? – Non*", luidt de titel van een hoofdstuk uit zijn boek, waarin hij aantoont dat geheel andere dan theologische redenen de mensen tot de sekte drijven.[2]

Het is jammer dat het boek van Hutten in dit opzicht een stap terug betekent door z'n suggestie ons *de* sleutel van het sektegebeuren in handen te geven.

4. Bezien wij nu in hoeverre het boek van Hutten ons theologisch verder kan helpen. Hutten gaat dus uit van de stelling dat het wezen van de Protestantse sekten bestaat in hun verzet tegen het ,,sola" van de Reformatie, in hun ,,schrede boven de rechtvaardiging uit". Dat verzet is hun noodlot: hinc illae (plurimae) lacrimae!

Nu zullen wij zeker niet ontkennen dat in de menselijke neiging om *niet* van genade te willen leven een oerzonde van de mens aan de dag komt. Maar wij zullen toch moeten dóórvragen: is dat de enige zonde? *Is* het wel de oerzonde? Zijn Adam en Eva uit het paradijs verdreven alleen omdat zij niet van genade wilden leven, of omdat zij *God niet vertrouwden en Hem daarom* ongehoorzaam waren? De Reformatie heeft indertijd zich met hand en tand moeten verzetten tegen een vertekening van het Evangelie naar de wettische kant. Wij kunnen niet dankbaar genoeg zijn dat daartegenover de genade weer in het volle licht is komen te staan. Dit is echter gebeurd door mensen, die onderhevig waren aan de algemene menselijke neiging om een zaak, die met kracht geponeerd moet worden, een

[1] Zie mijn ,,*Kerk en Secte*"[3], de hoofdstukken VIII en IX en de daarbij opgegeven literatuur.

[2] H.-Ch. Chéry, o.p., *L'offensive des sectes*, Paris 1954, blz. 429.

extra zwaar accent te geven, een tegen-wicht tegen de bestreden foute opvatting.

Vandaar het *sola* van de Reformatie. In die tijd ten volle gerechtvaardigd en noodzakelijk. In onze tijd ook? Hier komen wij in medias res. Want de vraag kan gesteld worden of het sektarische protest tegen dit ,,sola'' van de Reformatie niet juist voortkomt uit een reactie op de gevolgen van dit ,,sola'' vooral in de laatste eeuwen en dan van een meestal verkeerd begrepen ,,sola''!

En niet alleen hierop, maar ook op nog een aantal andere leemten die ontstonden, toen de Reformatie met veel vuil badwater ook enkele ,,kinderen'' heeft weggegooid.

Het zou interessant zijn om na te gaan welke, door het officiële Protestantisme verwaarloosde elementen, door sekten of sektoïde groepen weer naar voren zijn gehaald. Om maar enkele te noemen:

- Het element van ,,aanbidding'' en ,,eredienst'' kwam bij de Katholiek Apostolischen weer tot z'n recht.
- Het zoeken naar de ,,volmacht'' van het ambt vond bij de Hersteld Apostolischen een bepaald antwoord (of dit naar onze gevoelens juist is, doet in dit verband niet ter zake).
- De behoefte aan biecht en absolutie vond (in verschillende vorm) bevrediging bij Oxfordgroep en Möttlingerbeweging.
- Het vasten komt ook bij bepaalde sekten of sektoïde groepen steeds meer voor.
- In het algemeen kan men in Piëtisme, Methodisme een vulling zien van de leemte, die ontstaan was door het ontbreken van een bepaalde methode, een zekere discipline in het geestelijk leven. Een aanvulling op die leemte vindt men ook in het Leger des Heils, een typisch methodistische groep.
- Tenslotte komt in verschillende sekten en sektoïde groepen een sterke nadruk op de heiliging te liggen (Pinkstergroepen, Adventisten etc.) mede als reactie op een tekort aan nadruk hierop in de Protestantse kerken; welk tekort dan weer een reactie was op de goede werken-leer van de R.K. kerk.

5. De vraag die uit het voorgaande gedeelte resulteert is: moeten wij bij de theologische beoordeling van het al of niet sektarisch (beter: ketters) zijn van een groep niet verder teruggaan dan tot de Reformatie? En dan niet alleen naar de kerk der eerste eeuwen, maar ook naar het contact met het Jodendom. Toen het contact tussen kerk en synagoge verloren ging, zijn bepaalde elementen van het geloof verloren gegaan of vertekend. Ik denk met name aan de hartstocht voor aardse gerechtigheid en de verwachting van een nieuwe *aarde*.

De leemte die daardoor ontstaan is, is telkens door heresieën opgevuld – en dan natuurlijk onjuist. Wij denken aan de Wederdopers, maar ook aan het Communisme, door Barth terecht getypeerd als ,,eine christliche Häresie''. Verder ook aan de Jehovah's Getuigen met hun nadruk op de verwachting van een nieuwe aarde.

Alleen al uit deze voorbeelden blijkt, hoezeer wij onze blik verengen als wij bij onze beoordeling van het wezen der sekten alleen uitgaan van

,,verzet tegen het Reformatorische sola fide'' en alles *in hoofdzaak* daarop terug brengen.

Het sekteverschijnsel is oneindig gecompliceerder en stelt ons voor veel scherpere vragen dan de analyse van Kurt Hutten zou doen vermoeden. Wanneer we dit goed hebben gezien, kunnen wij weer met vreugde de beperkte waarde van Hutten's bijdrage begroeten. De vraag is echter, hoeveel lezers van zijn boek deze toch wel noodzakelijke aanvulling er zelf bij kunnen denken. F. BOERWINKEL

PRAKTISCHE THEOLOGIE

H. C. RÜMKE, *Psychiatrie* deel II, De Psychosen. Scheltema en Holkema Uitgeverij, Amsterdam 1960, 591 blz. Prijs f 29,50.

In zijn in drie delen verschijnende ,,Psychiatrie'', waarvan ik het eerste deel onlangs in ons tijdschrift aankondigde, heeft Prof. Rümke nu het tweede deel, dat over de psychosen handelt, doen verschijnen. Dit boek, dat duidelijk voor artsen geschreven is en dus allerlei veronderstelt – wellicht nog niet zo zeer aan kennis van feiten als wel aan kennis van het klimaat –, dat de predikant meestal niet bezit, mag m.i. toch niet aan de predikantenstand voorbijgaan. Naar mijn overtuiging behoort elke pastor een behoorlijk boek over de psychosen gelezen te hebben. Welnu: hij heeft hier een met warmte geschreven boek, dat duidelijk als vrucht van vele jaren onderwijs en reflectie verschijnt en dat volkomen op de hoogte van de tijd is. Misschien heeft de predikant als inleiding meer behoefte aan phaenomenologische beschrijving in de zin van Jaspers dan Rümke in dit boek geeft, maar anderzijds wordt hij hier op een bijzondere manier in aanraking gebracht met de studie van de psychosen, waarbij hij de voorzichtige en consequent klinische benadering van een echt medicus leert kennen. Enkele vragen zijn bij mij opgekomen: ik had graag een critische bespreking gezien van de in Amerika veld winnende pogingen om ook psychotici psychotherapeutisch te behandelen; Rümke noemt deze, maar acht ze kennelijk niet belangrijk genoeg om er op in te gaan; doet hij hiermede aan deze pogingen recht? Waar liggen trouwens de verschillen tussen de Amerikaanse en Europese psychiatrie?

Doch in het algemeen aan predikanten graag aanbevolen. H. FABER

The Meaning of Death, Edited by HERMAN FEIFEL, Ph. D. McGraw-Hill Book Company, 1959. 340 blz.

Dit boek bevat een aantal artikelen van psychologen, psychotherapeuten, philosophen en een enkele theoloog (Paul Tillich) over de dood. Het is eigenlijk een met nieuwe opstellen aangevuld symposium, waarin geprobeerd werd het verschijnsel van de dood van uiteenlopende kanten te belichten. Het accent ligt hierbij op de bijdragen van psychologische kant, waarbij het de theoloog opvalt, hoe gesaeculariseerd onze wetenschappelijke cultuur is, dat in een toch zeer kerkelijk land als de Verenigde

Staten Paulus' gedachten over dood en opstanding, die historisch en cultureel een van de belangrijkste visies op de dood vormen, hierbij in het geheel niet ter discussie komen. Overigens is het wel interessant om vast te stellen, dat Amerika, waar volgens Sperry in zijn bekende ,,Religion in America'' van 1946 de bewoners op het punt van de dood ,,timid and wholly unrealistic'' zijn, nu in 1959 het eerste land ter wereld is, waar een dergelijk symposium kon worden gehouden.

Het boek bevat twintig opstellen en een ,,discussion'' door de bekende Amerikaanse psycholoog Gardner Murphy, die daarin het gehele boek aan een analyse onderwerpt. Het is ingedeeld in vier hoofddelen, die in hun titels aangeven, waarover de opstellen handelen: Theoretical Outlooks on Death (met bijdragen o.a. van Jung en Tillich), Developmental Orientation toward Death (het doodsbeleven in de jeugdjaren), Death Concept in Cultural and Religious Fields, en Clinical and Experimental Studies. Murphy vraagt in zijn ,,discussion'' om meer empirisch materiaal. Hij heeft gelijk: hoewel hier soms zeer boeiend materiaal bijeengebracht is, is dit toch nog te incidenteel en te weinig systematisch verzameld. Ik zelf heb het meest geleerd van het artikel over de rouw- en begrafenisriten bij een aantal primitieve volken: zulk een vergelijkende studie blijkt zeer instructief. Het zelfde geldt bijvoorbeeld van het opstel over ,,The Phenomenon of Unexplained sudden Death in Animals and Man'' in de laatste afdeling.

Merkwaardig vind ik, dat de schrijvers niet meer oog hadden voor de samenhangen tussen het doodsbeleven en agressie aan de ene kant en het verlangen naar de moederschoot aan de andere. Dit zijn verschijnselen, die mij steeds meer opvallen.

Al met al echter als een eerste poging om in een onontgonnen terrein een verkenning te wagen een zeer lofwaardig boek.

H. F.

W. AALDERS, *De hemel is rood.* J. N. Voorhoeve, Den Haag 1961, 108 blz., prijs geb. f 4,90.

Dit boekje van de Haagse predikant, Dr. W. Aalders heeft mij bijzonder geboeid. De titel is ontleend aan Jezus' woord over de tekenen der tijden (Matth. 16:2v.). Het zijn 10 overdenkingen over teksten uit het Nieuwe Testament. Wil men het stichtelijke lectuur noemen, goed, maar dan van een zeer bijzonder karakter, vol theologische en actuele spanning. Het gaat om het eschatologische heilsplan van God en hoe wij daarin betrokken worden. De gang van het kerkelijk jaar wordt gevolgd van Kerstmis tot Pinksteren en verder – tot de Parousie. Een gespannen eschatologische verwachting gaat door al deze bladzijden en daarmee gepaard een scherpe cultuurcritiek. Het merkwaardigste is echter de verbinding van eschatologie en mystiek, die wij in dit boekje vinden. Veel aandacht heeft de schrijver voor de via salutis, die de mens moet gaan om tot de ,,vernieuwing aller dingen'' te komen. Dit geeft er een aristocratisch karakter aan, in de zin van een aristocratie des geestes, die enerzijds weldadig aandoet en mij broodnodig schijnt, andererzijds bij mij de vraag doet rijzen,

of het evangelisch element van de diakonia, het zich ontledigen en ,,de mensen gelijk worden" (Phil. 2) hierbij wel tot zijn recht komt.

Het deed mij veel genoegen, op blz. 107 enkele citaten van J. G. Hamann te vinden, en welke citaten! Maar waarom ze niet als citaten aangeduid? Zijn ze zo een met de schrijver geworden, dat hij ze niet meer als citaten onderkende?

Gaarne zou ik uit dit bijzondere boekje veel aanhalen. Ik volsta met deze ene alinea (blz. 103): ,,Voor veel gelovigen is het Evangelie een oorzaak van rust. Zij zien Jezus Christus als de Zaligmaker, die hun de genade, de verzoening, de vergeving van zonden gebracht heeft. Aan méér hebben zij geen behoefte. Het is nooit goed tot hen doorgedrongen, dat Jezus niet op aarde is gekomen om vrede te brengen, doch het zwaard; dat het Evangelie niet de bestendiging van het bestaande is, maar de inluiding van het einde; dat het heil niet deze wereld is, maar het Koninkrijk".

E. Jansen Schoonhoven

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

Justin Pikunas, *Psychology of Human Development*. McGraw Hill Book Company, New York 1961, 346 blz., geb. 50/6.

Ludwig Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt. 1. Teil, Die schol. Literatur und die Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen an bis zur Summa Aurea des Wilhelm van Auxerre*. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.) 1960, XXVII + 398 blz., ing. DM. 34.—.

Walter Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1961, 213 blz., ing. DM. 23.80, geb. DM. 27.80.

E. L. Smelik, *De brieven van Paulus aan Timotheus, Titus en Filemon* (De Pred. v. h. N.T.) 3e druk. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1961, 182 blz., geb. f 10,50, bij int. f 9,50.

George E. Mendenhall, *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vordern Orient* (Theol. Stud. Heft 64) EVZ-Verlag, Zürich 1960, voor Ned. en het Ned. taalgebied G. F. Callenbach, Nijkerk, 63 blz., ing. f 6,—.

A. F. N. Lekkerkerker, *De tafel des Heren* (BBB-reeks) Bosch & Keuning N.V., Baarn 1961, 163 blz., ing. f 2,90, abonn. f 2,25.

S. J. Ridderbos, *Het wezen van de liefde*. J. H. Kok N.V., Kampen z.j., 46 blz.

M. E. Kluit e.a., *Isaac da Costa*. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1961, 80 blz., ing. f 2,50.

Søren Nordentoft, *Heideggers Opgtør med den filosofiske tradition kritisk belyst*. Hans Reitzus Vorlag, København 1961, 187 blz., ing. D.cr. 20.—.

G. J. Hoenderdaal, *Het christendom en het ongeloof in Europa*. Orientatie, Nieuwe Reeks I. De Tijdstroom, Lochem 1961, 51 blz.

A. M. van Peski, *Oecumene en Remonstrantse Broederschap: Het wederzijds appel*. Orientatie, Nieuwe Reeks II. De Tijdstroom, Lochem 1961, 34 blz.

H. Faber, *Pastoral care and clinical training in America*. Van Loghum Slaterus, Amsterdam 1961, 126 blz.

Cornelis Pieter van Andel, *Gerhard Tersteegen*. H. Veenman & Zn., Wageningen 1961, 211 blz., ing. f 15,—.

Antike Berichte über die Essener. Ausgewählt von Alfred Adam. Kleine Texte nr. 182. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1961, VIII + 64 blz., ing. D.M. 9.—.

Lothar Graf zu Dohna, *Reformatio Sigismundi*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, ing. D.M. 21.—.

Ivar Asheim, *Glaube und Erziehung bei Luther*. Quelle & Meyer, Heidelberg 1961, ing. D.M. 19.50, geb. D.M. 22.—.

J. van den Berg, *Twee regimenten, één Heer*. (rede). J. H. Kok N.V., Kampen 1961, 32 blz., ing. f 1,75.

M. J. ARNTZEN, *Biecht en vergeving van zonden*. J. H. Kok N.V., Kampen 1961, 84 blz., ing. f 3,95.

GOTTFRIED HORNIG, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semler's Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961, 286 blz., ing. D.M. 28.—.

HANS-GEORG FRITZSCHE, *Die Strukturtypen der Theologie. Eine kritische Einführung in die Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961, 299 blz., ing. D.M. 22.—.

HELMUT THIELICKE, *Het leven kan opnieuw beginnen. Het appel van de Bergrede*. N.V. Gebr. Zomer & Keunings Uitg. Mij., Wageningen z.j., 215 blz., geb. f 8,90.

PH. J. HUYSER, *Het ambtsgeheim van de zielszorger*. J. H. Kok N.V., Kampen 1961, 520 blz., geb. f 17,50.

PIERRE MONTET, *Egypte en de Bijbel*. Serie Bijbel en Archeologie no. 10. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1961, 158 blz., geb. f 7,25, bij int. f 6,50.

H. J. HEERING, *Tragiek van Aeschylus tot Sartre*. L. J. C. Boucher, Den Haag 1961, 241 blz., ing. f 10,—, geb. f 12,90.

Calwer Bibel-Lexikon 4 Lf. Mehl-Sarg. Calwer Verlag, Stuttgart.

H. HACH, *Die Kolonisation der Mennoniten im Paraguayschen Chaco*. Koninklijk Instituut voor de Tropen, Amsterdam z.j., 232 blz.

Mededelingen v. h. studiesecretariaat van de Raad voor de catechese der Ned. Herv. Kerk, no. 14. Boekencentrum N.V., Den Haag 1961, 27 blz.

Het licht van de wereld. De derde vergadering te New Dehli 1961. Carillonreeks no. 17. W. ten Have, Amsterdam 1961, 127 blz., ing. f 1,75.

JAN DE VRIES, *Forschungsgeschichte der Mythologie*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1961, X + 382 blz., geb. D.M. 29.50.

BIRGER GERHARDSSON, *Memory and Manuscript*. C. W. Gleerup, Lund; Ejnar Munksgaard, Copenhagen, Uppsala 1961, 379 blz.

CORN. DE DEUGD, *Paul Tillich's Filosofische Theologie*. N.V. A. Oosthoek's Uitgeversmaatschappij, Utrecht 1961, 67 blz.

W. A. VISSER 'T HOOFT, *Tot eenheid geroepen*. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk z.j., 111 blz., geb. f 5,90.

ED. VICTOR MARTIN ET RODOLPHE KASSER, *Papyrus Bodmer XIV–XV. Tome I: XIV: Luc. chap. 3–24; Tome II: XV: Jean. chap. 1–15*. Bibliotheca Bodmeriana, Genève 1961, I: 150 blz., II: 83 blz.

JEAN GALOT, *Dans le Corps Mystique*. Desclée de Brouwer, Bruges 1961, 227 blz., ing. fr. B. 78.

B. V. A. RÖLING, *De wetenschap van oorlog en vrede*. J. B. Wolters, Groningen 1961, 36 blz., ing. f 1,90.

RONALD G. WALLACE, *The gospel miracles*. Oliver and Boyd, Edinburgh/London 1960, 161 blz.

B. MAARSINGH, *Onderzoek naar de ethiek van de wetten in deuteronomium*. Drukkerij J. M. van Amstel, Winterswijk 1961, 184 blz., ing. f 8,—.

TIJDSCHRIFTEN

Bulletin Signalétique, 19, Sciences Humaines, Philosophie. Vol. XV, no. 1, 1961.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 1. Hefte 1961.

Jacob Jervell, Evangelium, apostolat og kirkeordning; Sigmund Mowinckel, Jeg'et i Qumransalmene; Knut Enger, Perspektivisk pastoralteologi.

Theologie en Practijk, Voorjaar 1961.

H. Faber, Kerkelijk leven in Amerika en zijn betekenis voor ons; G. J. Sirks, God voorwerp van wetenschap? P. A. H. de Boer, De dood en het woord.

Vox Theologica, mei 1961.

Het exegetische handwerk; Nic. H. Ridderbos, Typologie (speciaal de typologie naar Von Rad's conceptie).

Theologie en Practijk, Zomer 1961.

C. J. Bleeker, Wezen, waarheid en ontwikkeling der godsdiensten; K. A. H. Hidding, Antwoord; C. J. Bleeker – K. A. H. Hidding, Kort wederwoord-antwoord.

Gereformeerd theologisch tijdschrift, nr. 2–1961.

W. H. Gispen, De gelofte; R. Schippers, Het evangelie van Thomas een onafhankelijke traditie?

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, Nieuwe Serie Deel XLIV, afl. 3.
D. P. Oosterbaan, De Oude Kerk te Delft in de dertiende eeuw; M. van Rhijn, Kende Luther Thomas? J. ten Doornkaat Koolman, Joachim Kükenbieter (Nossiophagus), ein lutherischer Eiferer des Reformationsalters.

Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 1961 – No. 1.
André Mandouze, L'Église devant l'effondrement de la civilisation romaine; Charles Hauter, La Dogmatique de Regin Prenter; Jean-Michel Hornus, Les Recherches Dionysiennes de 1955 à 1960.

Nouvelle Revue Théologique, Mai 1961.
L. Lecrand, La création, triomphe cosmique de Yahvé; J. Galot, La descente du Christ aux enfers; R. Carpentier, Le primat de l'Amour-Charité comme méthode de théologie morale; A. Guillaume, Abstinence du vendredi et charité fraternelle. – Juin 1961. J. M. R. Tillard, L'Eucharistie, sacrement de l'espérance ecclésiale; H. de Lavalette, Réflexions sur la Théologie pastorale; A. Godin, Groupe sain-groupe malade; E. Bernimont, Peut-on améliorer le „Lectionnaire" français?

The Ecumenical Review, April 1961.
T. Paul Verghese, The Ancient Syrian Church of India. A Contemporary Picture; William Stringfellow, Law, Polity, and the Reunion of the Church: The emerging conflict between law and theology in America; Max Thurian, The Visible Unity of Christians; Daisuke Kitagawa, Theological and Non-Theological Factors in Race Relations; Lewis S. Mudge, The Holy Communion at Ecumenical Meetings.

Scottish Journal of Theology, June 1961.
J. Heywood Thomas, Some Comments on Tillich's Doctrine of Creation; Dan. L. Deegan, The Christological Determinant in Barth's Doctrine of Creation; Grover E. Foley, The Catholic Critics of Karl Barth in Outline and Analysis; Charles S. Duthie, Ultimate Triumph; Dan O. Via, Jr., Darkness, Christ, and the Church in the Fourth Gospel.

Journal of Biblical Literature, June 1961.
Samuel Sandmel, The Haggada within Scripture; Massey H. Shepherd, Are both the Synoptics and John correct about the Date of Jesus' Death? William A. Irwin, Where Shall Wisdom Be Found? S. Vernon McCasland, Matthew Twists the Scriptures; Sidney Jellicoe, St. Luke and the Letter of Aristeas; Menahem Haran, Studies in the Account of the Levitical Cities: II. Utopia and Historical Reality; William Baird, Letters of Recommendation: A Study of II Cor. 3:1–3.

New Testaments Abstracts, Spring 1961.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Ian.-Apr. 1961.
J. Coppens, Le fils d'homme daniélique et les relectures de Dan. VII, 13, dans les apocryphes et les écrits du Nouveau Testament; N. Pycke, Connaissance rationnelle et connaissance de grâce chez saint Justin.

Hervormde Teologiese Studies, April 1961. B. Gemser–Septuagenarius.
F. M. Th. de Liagre Böhl, De Verwoestingen van Babylon door Darius I en Xerxes in het licht van Babylonische en Bijbelse bronnen; B. J. Engelbrecht, Die Praesentia Realis en die Protestantse Erediens; S. P. Engelbrecht, Niks Nuuts onder die Son; A. S. Geyser, Logos en Ideologia: Woord en Skynwoord; E. S. Mulder, Die benaming „kind van die land" in die Ou Testament; A. D. Pont, Herdenking van die Hervorming; A. van Selms, Die Bondsboek en die reg van Gosen.

Vigiliae Christianae, June 1961.
W. C. van Unnik, Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis; E. M. J. M. Cornélis, Quelques éléments pour une comparaison entre l'Evangile de Thomas et la notice d'Hippolyte sur les Naassènes; J. G. Préaux, Panis qui delibari non potest; R. H. Barrow, Remota... Iustitia.

Theologische Zeitschrift, März-April 1961.
Henning Graf Reventlow, Grundfragen der alttestamentlichen Theologie im Lichte der neueren deutschen Forschung; Johannes Baptista Bauer, Das milde Joch und die Ruhe; Christian Maurer, Glaubensbildung und Gewissensfreiheit im Neuen Testament; Eberhard Schmidt, Eine traditionsgeschichtliche Methode in der hymnologie.

Bulletin Signalétique, Volume XIV. Philosophie. Tables (Auteurs-Concepts). – Volume XV, no. 2. Sciences Humaines. Philosophie.

GTU Library
3 2400 00334 3146

THREE DAY 75135
Nederlands Theologisch
Tijdschrift
v.15
1960/61

Nederlands Theologisch
Tijdschrift
v.15
1960/61
THREE DAY

75135